

9-10
1996-97

Annali di San Michele



Saluti dal Trentino

MUSEO DEGLI USI E COSTUMI DELLA GENTE TRENTINA



Annali di San Michele



9-10

1996-97

MUSEO DEGLI USI
E COSTUMI DELLA
GENTE TRENTINA

SM Annali di San Michele

Rivista annuale del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina
di San Michele all'Adige
n° 9-10/1996-97

Direttore responsabile: Paolo Campostrini

Direttore: Giovanni Kezich

Comitato di Redazione: Gian Mario Baldi, Gian Paolo Gri, Herlinde Menardi,
Antonella Mott, Giovanni Battista Pellegrini,
Giuliana Sellan, Sergio Zaninelli

Consulenza grafica: Rosanna Cavallini

Autorizzazione del Tribunale di Trento n° 601 di data 25 giugno 1988

Tutti i diritti sono riservati

ISSN 1120-5687

Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina

Fondato da Giuseppe Šebesta

via Mach, 2 - 38010 San Michele all'Adige (TN)

0461/650314 - 650556 - Fax 0461/650703

e-mail: mucgt@pn.itnet.it

http: [/www.delta.it/mucgt](http://www.delta.it/mucgt)

Il Museo è aperto tutti i giorni, escluso il lunedì,
dalle 9 alle 12.30 e dalle 14.30 alle 18

Sommario

Per una cultura del territorio

Note di introduzione

di Giovanni KEZICH e Andrea LEONARDI vii

Nuovi saggi su «La frontiera nascosta»

La frontiera nascosta: further thoughts

by John W. COLE 3

The Hidden Ecology

Conversating with John W. Cole in Trento

by J.W. COLE & G. KEZICH 11

Frontiera o limiti?

*Note a seguito della pubblicazione in tedesco del testo «La frontiera nascosta»
di John Cole e Eric Wolf*

di Martina I. STEINER 23

L'opera di John W. Cole e Eric R. Wolf sulle Alpi: una nuova frontiera per l'antropologia

di Pier Paolo VIAZZO 29

L'evoluzione del bilinguismo in alta val di Non: il caso di Tret

di Daniela WEBER EGLI 35

Miscellanea di etnografia trentina e alpina

Indagine sulla tecnologia degli attrezzi da taglio di uso boschivo in Trentino di Mauro AGNOLETTI	45
Per un'antropologia dei souvenir <i>Indagine ricognitiva sugli oggetti ricordo del basso Trentino</i> di Duccio CANESTRINI	75
Gli aratri dell'Anaunia e del Trentino <i>Dai dati archeologici a quelli etnografici</i> di Gaetano FORNI	105
Le macchine ad acqua della valle di Rabbi di Giuseppe GORFER	129
Le macchine ad acqua nella cultura rurale trentina: le fonti orali di Renzo M. GROSSELLI	193
Montagna e pianura: quali confini? di Paul GUICHONNET	199
Un «sentiero etnografico» in un parco <i>Realizzazioni e congetture di ecomuseografia etnografica</i> di Giovanni KEZICH	209
Le collezioni etnografiche del Tirolo austriaco di Herlinde MENARDI	221
Gli studi sul folclore in Trentino tra Otto e Novecento <i>Proposte e riflessioni per un'indagine</i> di Mauro NEQUIRITO	231
Le forbici miracolose di Giuseppe ŠEBESTA	275
La «Stella» <i>Interpretazione di un rito di aggregazione nella comunità Mòchena</i> di Giuliana SELLAN	291

Dall'Università

Il contributo di Eusebio Chino alla trasformazione dei modelli
di sussistenza delle popolazioni indiane della Pimería Alta
di Silvia CAVINI 317

Il Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna e l'intervento
di Giuseppe Šebesta per una «via dei musei»
di Johnny GADLER 347

Pellegrinaggi nel Trentino nella prima metà del XX secolo
Percezione dello spazio e costruzione dell'identità culturale
di Chiara KIRSCHNER 369

Lo spazio dell'amicizia
Vita e ricordi di donne contadine in val di Cembra
di Cristina ORSATTI 389

Gli autori

MAURO AGNOLETTI, storico forestale. Istituto di Assestamento e Tecnologia Forestale, Università degli Studi di Firenze.

DUCCIO CANESTRINI, antropologo, giornalista e scrittore.

SILVIA CAVINI, laurea in Lettere con tesi in Antropologia Culturale, Università di Trento.

JOHN W. COLE, antropologo. Professor of Anthropology alla University of Massachusetts in Amherst. Past President della American Society for European Anthropology.

GAETANO FORNI, etnografo e storico dell'agricoltura, Museo Lombardo di Storia dell'Agricoltura, Sant'Angelo Lodigiano.

JOHNNY GADLER, laurea in Lettere con tesi in Museografia, Università di Trento.

GIUSEPPE GORFER, architetto e cultore di storia locale.

RENZO GROSSELLI, sociologo, giornalista, studioso dell'emigrazione.

PAUL GUICHONNET, geografo e storico. Professore emerito dell'Istituto di Geografia dell'Università di Ginevra.

GIOVANNI KEZICH, antropologo. Direttore del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina.

CHIARA KIRSCHNER, laurea in Lettere con tesi in Antropologia Culturale, Università di Trento.

ANDREA LEONARDI, docente di Storia economica presso l'Università degli studi di Trento. Presidente del MUCGT.

HERLINDE MENARDI, etnografa. Vice-direttrice del Tiroler Volkskunstmuseum di Innsbruck.

MAURO NEQUIRITO, storico e saggista.

CRISTINA ORSATTI, laurea in Lettere con tesi in Antropologia Culturale, Università di Trento.

GIUSEPPE ŠEBESTA, etnografo. Fondatore del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina.

GIULIANA SELLAN, antropologa. Docente di Antropologia Culturale presso l'Università di Verona.

MARTINA I. STEINER, africanista e antropologa. Docente a contratto presso l'Università di Vienna.

PIER PAOLO VIAZZO, antropologo. Docente di Antropologia Sociale presso l'Università di Torino.

vi DANIELA WEBER EGLI, sociolinguista, Università di Zurigo.

Per una cultura del territorio

Note di introduzione

di Giovanni
KEZICH
e Andrea
LEONARDI

Con questo nuovo numero doppio 9/10, l'annuario del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all'Adige, *SM Annali di San Michele*, interrompe per un istante la serie degli atti del Seminario Permanente di Etnografia Alpina, per tornare a essere, come alle origini, un volume di miscellanea di etnografia e di museografia alpina in generale, e trentina in particolare.

Questo, per far posto alla gran mole di materiali che, nel corso di qualche anno, si è andata accumulando sulle scrivanie del Museo, come prodotto diretto di ricerche e di studi stimolati, provocati ovvero in qualche caso appositamente commissionati dal Museo stesso.

La mole notevolissima dei materiali che presentiamo, e tutti, senza eccezioni, di qualità molto elevata, ci è peraltro di molto conforto nel considerare l'attività recente del Museo, nel valutarne la grande vitalità *anche* in questo suo saper essere da stimolo di una messe di studi tanto originali quanto, ciascuno nel proprio merito, rilevanti.

Veniamo quindi all'organizzazione dei materiali. Il primo gruppo di studi si presenta come una «coda», inattesa ma di tutto rilievo, alla vicenda intrapresa nel 1993 con la pubblicazione, in prima edizione italiana ancorché europea, de «La frontiera nascosta» di John Cole e Eric Wolf, il testo più classico della nuova antropologia delle Alpi, per ventura ma forse non a caso maturatosi proprio ai confini del nostro Trentino. Alla prima pubblicazione del 1993, faceva seguito, l'anno successivo, una seconda edizione coedita con la NIS di Roma, e la pubblicazione su *SM 6* del volume di atti del ciclo del Seminario Permanente, che alla «Frontiera» stessa era stato dedicato. Da allora, vi sono state almeno altre tre importanti occasioni pubbliche di riflessione su questo testo così significativo, a cominciare da una presentazione del volume a Bolzano, nel 1995, alla presenza dello stesso Cole e di Daniela Weber Egli, autrice di una importante rilevazione sociolinguistica, vent'anni dopo, sui luoghi stessi della «Frontiera». L'anno successivo, 1996, Eric Wolf e John Cole venivano insigniti del Premio Internazionale di Etnografia Alpina «Michelangelo Mariani», istituito e promosso dal Museo di San Michele, e giunto così alla sua terza edizione quinquennale. La prolusione alla cerimonia del Premio, curata da Pier Paolo Viazzo, viene qui pubblicata integralmente. Infine, nel 1997, il Circolo «Michael Gaissmayr» di Trento



organizzava una specie di «rimpatriata» sui luoghi della «Frontiera», presso il santuario di Unsere Liebe Frau im Walde / Senale, a cui partecipavano Kezich e Martina Steiner. Quest'ultima, nell'occasione, presentava le problematiche aperte dal libro nella nuova stagione della sua diffusione in area sudtirolese, in esito alla pubblicazione di una sua prima edizione in lingua tedesca, come «Die Unsichtbare Grenze», per i tipi della Folio di Vienna e Bolzano.

Praticamente tutti i materiali scaturiti da queste attività sono riprodotti qui, con l'aggiunta di una lunga intervista a John Cole, raccolta da Kezich a Trento nel 1993. Questo testo, come l'altro a firma di John Cole, appare particolarmente denso di finezze teoriche: trattandosi di inediti, si è ritenuto opportuno mantenerli in lingua inglese, anche in omaggio alla diffusione europea del nostro annuario.

Passiamo alla seconda sezione di «Miscellanea di etnografia trentina e alpina» che è la più corposa del volume. Anche qui i saggi sono organizzati in ordine alfabetico, soprattutto per comodità di consultazione.

Dovendo tuttavia quantomeno indicare un ordine logico degli interventi, un posto di preminenza andrebbe sicuramente dato a Paul Guichonnet, l'insigne storico e geografo svizzero, che ci ha consegnato per la pubblicazione il testo del suo intervento al XXV Premio ITAS per la letteratura di montagna (1996), un testo che, per l'altezza e la linearità delle sue argomentazioni, la sintesi semplice e profonda del lavoro di una vita, può essere senz'altro assunto come la migliore introduzione ai saggi di questa sezione.

Giuliana Sellan pubblica il suo lavoro sulla «Stella» nella valle dei Mòcheni, un saggio già fondamentale, finora circolato solo in fotocopia in un circolo ristrettissimo di addetti. Si tratta, fra l'altro, di una delle prime «fonti» di ricerca dell'altro, monumentale lavoro di Renato Morelli sull'«Identità musicale della valle dei mòcheni», già peraltro pubblicato dal Museo, in coedizione con l'Istituto Culturale Mòcheno-Cimbro, proprio quest'anno.

Giuseppe Šebesta tira fuori dal suo scrigno stracolmo di inesauribili tesori un altro contributo originale, costruito con gli strumenti incrociati delle conoscenze archeologiche, dell'osservazione etnografica diretta e dell'indagine iconografica, e pur tuttavia vestito con le parvenze di una fiaba: «Le forbici miracolose» sulla grande epopea della pastorizia alpina.

Gaetano Forni, che con Šebesta ha sempre mantenuto uno stretto dialogo di collaborazione e di scambio, propone un ulteriore approfondimento della propria ricerca ormai epocale sulle forme tradizionali dell'aratro, con particolare riguardo alla collezione del Museo. Il metodo è affine a quello di Šebesta, originale, talora eclettico ma sempre ben documentato da uno straordinario supporto di carattere iconografico.

Sempre nell'ambito specifico delle collezioni del Museo interviene Mauro Agnoletti, che si è occupato degli attrezzi da taglio di uso boschivo, svolgendo una ricerca in area trentina sull'attività delle piccole officine dei fabbri di valle e fissando delle norme per la catalogazione di questo genere di manufatti.

L'indagine sui fabbri ci porta direttamente a quella, più ampia, sulle macchine ad acqua, un'altra tematica, sempre sulla scorta delle indicazioni strategiche del fondatore, molto cara al Museo.

Giuseppe Gorfer pubblica gli esiti della sua ricerca sui piccoli opifici a forza idraulica della val di Rabbi, una ricerca svolta per conto del Museo già nel 1990, e che fa da *pendant* con quella, già pubblicata su SM 5, sul Rio dei Molini tra Grauno e Grumes nella val di Cembra. Come si vedrà, si tratta di lavori particolarmente attenti e ben documentati, frutto di uno scavo in profondità nelle fonti catastali, presupposto indispensabile per future auspicabili operazioni di restauro e ripristino di almeno alcuni di questi manufatti.

Se Gorfer indaga i presupposti di carattere fondiario e le complesse vicende di successione dell'attività dei piccoli opifici ad acqua, Renzo Grosselli si è dedicato, con una sua ricerca, anch'essa commissionata dal Museo, ad esplorare le possibili «fonti orali» per lo studio di questa attività, ovvero la memoria, i ricordi di mugnai, fabbri e segantini. Di questa ricerca, che meriterà nel futuro una pubblicazione più ampia, viene comunque data qui una prima notizia.

La tematica delle macchine ad acqua, a sua volta, ci conduce direttamente a quella più ampia della museografia «a cielo aperto» dei sentieri e percorsi etnografici e degli «ecomusei» più o meno propriamente detti. Su questo tema, pubblichiamo un intervento di Kezich a un convegno organizzato a Norcia dal CeDRAV di Cerreto di Spoleto nel 1995 intitolato «Ecomusei in Italia. Esperienze a confronto». Kezich dà atto di un'esperienza stimolante e complessa, dagli esiti ancora incerti se pur promettenti, di collaborazione tra il Museo e l'Ente Parco Paneveggio/Pale di San Martino, in ordine alla creazione, sul territorio del Parco stesso, di un «sentiero etnografico».

Herlinde Menardi, che partecipò alle fasi inaugurali del progetto di Paneveggio, dà notizia di una serie di esperienze austriache di museografia etnografica «a cielo aperto»: un contributo prezioso, e direttamente afferente a tematiche che sono correntemente al centro di ampi dibattiti in seno ai musei, agli enti locali, e non solo.

Arriviamo così ai due saggi che rimangono, *last but not least* in questa proposta di organizzazione sinottica: due saggi diversissimi e specularmente opposti, eppure in qualche modo collegati.

Mauro Nequirito, sulla scorta di una ricerca approfondita sulle fonti bibliografiche, le stesse già segnalate e raccolte per il Museo da Giam-piero Fumi (di cui si è data notizia su SM 8), confronta il problema

dell'emergere in un ambito socioculturale particolare, di provincia o se si vuole «di confine» di una sensibilità di carattere proto-etnografico. Che significato può avere, in un'area così profondamente segnata da conflitti di carattere nazionale, la nascita degli studi di tradizioni popolari, quale elemento costitutivo dell'identificazione di un'«identità» locale?

Duccio Canestrini rivive le medesime problematiche procedendo a ritroso dalle steppe del post-moderno. Che cosa è rimasto, che cosa è avanzato del sentimento dell'identità, della sua oggettivazione simbolica, all'interno di una società di fatto radicalmente trasformata dagli strapoteri del turismo? È la domanda che si pone l'autore, firma trentina ormai consolidata nella trattazione di queste tematiche, prendendo in esame un originalissimo *case study* gardesano.

Arriviamo dunque alla terza e ultima sezione che abbiamo chiamato «Dall'Università». Si tratta infatti degli interventi di quattro giovani, che provengono, in questo caso, dalle scuole di Laura Bonin, Emanuela Renzetti e Roberto Togni all'Università di Trento.

Silvia Cavini svolge in modo sicuro e originale, e con particolare sensibilità antropologica, una sintesi bio-bibliografica sulla figura ormai semileggendaria di Padre Eusebio Chini, il padre gesuita originario della val di Non, impegnato nelle missioni del Nuovo Mondo, in Arizona e nella California. Ne esce un quadro interessante delle società indiane della seconda metà del XVII secolo, da un punto di vista particolarmente ben focalizzato su uno dei crocevia più emblematici dell'incontro/scontro tra le diverse culture dell'uomo.

Johnny Gadler mette a confronto «il museo secondo Šebesta e il secondo Museo di Šebesta», cioè il Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna. Questo Museo, oggi diretto da Mario Turci, nasce anch'esso dalla grande fucina di Šebesta, trasferitasi per l'occasione a Santarcangelo di Romagna: una vicenda poco conosciuta della nostra museografia etnografica, eppure molto significativa in quanto prima e più importante gemmazione di un vero e proprio «stile» di etnomuseografia, certamente destinato a lasciare in Italia un'impronta non effimera.

Chiara Kirschner si occupa dei pellegrinaggi popolari nel Trentino e negli immediati dintorni, non sotto le specie della storia ecclesiastica o dell'antropologia religiosa, e neppure sotto quelle della folkloristica, delle culture subalterne o delle tradizioni che scompaiono, ma semplicemente in quanto gite, occasioni di svago, avventure popolari serene e minute, brevi ma significative. Attraverso il pellegrinaggio devozionale, la comunità si costruisce e si identifica collocandosi nello spazio che la circonda. Un punto di vista estremamente originale e stimolante, e che ci auguriamo foriero di ulteriori approfondimenti.

Anche Cristina Orsatti si interessa dell'organizzazione socioculturale dello spazio, che questa volta è quello assegnato alle donne nelle piccole comunità rurali della val di Cembra. Lo spazio assegnato alla

donna nella società tradizionale è prefissato, vigilato, in sé conchiuso. Le donne possono incontrarsi sempre e solo sotto le specie della condizione del lavoro. L'amicizia tra donne, carica com'è delle sororanze dell'infanzia, viene presto riassorbita nella politica complessa dei rapporti diseguali tra le famiglie. Un universo complesso di valori e disvalori, osservato con attenzione e sensibilità.

Con questi ultimi quattro saggi, che abbiamo voluto tenere uniti non per creare una sezione di «esordienti» ma perché, riconoscendovisi l'impronta di una «scuola», possano essere di stimolo e di incoraggiamento ad altri giovani studiosi, siamo giunti al termine di questo volume doppio, *SM 9/10 Annali di San Michele 1996/97*, che appare particolarmente ricco e complesso.

Un volume che licenziamo per la stampa con particolare soddisfazione: la maggior parte dei saggi che qui presentiamo - tutti, in realtà, tranne i contributi di ambito più generalmente alpino di Guichonnet e Menardi - sono direttamente afferenti al Trentino, in quanto riguardano ricerche di carattere etnografico o socioantropologico svolte direttamente sul territorio. Molte di queste ricerche, come si diceva, sono state stimolate, seguite nel loro farsi, in qualche caso anche dirette dal Museo stesso che oggi le pubblica in volume. Tuttavia, pur nella loro dimensione territorialmente delimitata, queste ricerche appaiono a prima vista - e, crediamo, anche a uno scrutinio più ravvicinato - in linea con le tendenze correnti dell'antropologia, della storia e del più vasto *epistème* delle scienze sociali. Pur nelle inevitabili manchevolezze, negli iati e nelle omissioni, crediamo tuttavia di avere individuato in questo modo, al Museo, una linea seria e coerente per *fare cultura del territorio*, lontana dai localismi più vieti, attenta agli stimoli dell'Università ma senza accademicismi, vicina ai dati concreti che, nel Museo, sono e devono essere alla portata di tutti.

Con questa soddisfazione, di un lavoro in gran parte nascosto di cui portiamo alla luce i frutti solo dopo alcuni anni, possiamo quindi oggi dare alle stampe questo volume, nella speranza che esso incontri, come già i precedenti, il favore di appassionati e di studiosi.

San Michele all'Adige, 18 dicembre 1997

NUOVI SAGGI
SU «LA FRONTIERA
NASCOSTA»

La frontiera nascosta: further thoughts

by John W. COLE

It is indeed an honor to be selected for your «*Incontro con l'autore*» (1) series and to be given the opportunity to say a few words on this occasion. My only regret is that my co-author and good friend Eric Wolf could not also be here. It was not possible for him to come to Europe at this time, but he sends you his greetings and joins me in telling you how very pleased we both are about the publication of a new, second, edition (2) of *La frontiera nascosta*.

Of course, any author is pleased to see a book he has written stay in print. It is an expression of an ongoing interest in what the author had to say and is also an affirmation that the effort that went into researching and writing the book was worthwhile.

But as cultural anthropologists we have a special, rather specific reason to be pleased. Obviously, neither of us is from the Tyrol or Trentino – we are North Americans and write as foreign observers. No matter how well received one's book may be among professional colleagues in the English speaking world, there is always a question about whether it rings true to those about whom it is written. This is a very important issue in contemporary anthropology. I shall return to this theme a bit later in the talk, but I do want to repeat now that Eric and I are both very glad that the book is now accessible to people here in Italy.

Now, however, it is time to turn to the main portion of my talk. Two years ago, on the occasion of the publication of the first Italian edition of *La frontiera nascosta*, Eric Wolf and I talked about the nature of cultural anthropology in the United States at the time the project began.

We talked about the theoretical and methodological issues of the day and how these were reflected in how we carried out our research and what we chose to write about. We also mentioned some recent works that we felt had picked up directions set out in the book and had carried them forward. These reflections were subsequently published in volume 6 of the Museum's annual (3) and anyone who is interested can read them there. That volume also contained papers from the first year of the Permanent Seminar on Alpine Anthropology organized at the Museum (4). These papers also dealt with themes explored in *La frontiera nascosta*, namely issues of economy, ecology and ethnicity.



These issues are today at least as pressing as they were in the 1960s. With the collapse of communist regimes in East and central Europe at the end of the 1980s, capitalism is now unchallenged in its domination of the world economy. Many celebrate this as a formula for world-wide prosperity and as a victory for freedom and democracy.

However, present day turmoil and suffering in much of the world make it clear that there are many issues waiting to be directly addressed. It is common to assume that these represent a period of transition and will be eliminated when the transition to capitalism and democracy are complete. Given the persistence of poverty and the recurrence of unrest over a considerable time span, however, this optimism is difficult to sustain.

Environmental degradation is one of these persistent issues. We have not yet learned how to manage economic development and to satisfy growing demands for material things that does not simultaneously degrade the environment. Micro studies, such as Eric and I carried out in the Val di Non can contribute to an understanding of these issues.

The productive practices we found in the 1960s in the largely subsistence oriented life of Tret and St. Felix satisfied the basic subsistence needs of the villages' population. At the same time, these were in a delicate balance with the local ecosystem. Attempts to expand production by bringing more land under cultivation would inevitably fail because they required pushing into areas marginal to the requirements of available cultivars. In a word, economic production was «appropriate» to the demands of the environment.

However, fifty, one hundred and even more years ago, these villages were not entirely self-sufficient, nor were they in the 1960s. In some measure they were dependent on the outside world for things that could not be produced locally, and this required money. Money could be earned by selling produce beyond household needs, by producing something of use, such as the hay rakes made in St. Felix, or by leaving for periods of outside employment.

Moreover, the demographic practices in these villages resulted in more people growing up each generation than village resources could support. This meant that in order to sustain social and reproductive behavior in the villages, about half of each generation had to leave for the outside world. This was in addition to those who left temporarily from time to time to earn a bit of money. When the outside economy collapsed, as it did during the depression of the 1930s, this excess population was thrown back on village resources. At such times people suffered much and in attempting to survive strained local resources,

sometimes to the point of serious ecological degradation. For example, in 1965 the forests of the Nonsberg had not yet recovered from the over-lumbering of the thirties.

Today the situation has swung in the other direction. A powerful expanding outside economy provides opportunities that can sustain a level of material splendor beyond the wildest fantasies of subsistence producers. We could see the beginnings of this in the 1960s and the results have been substantially as we predicted. In St. Felix a certain number of farmers have been able to expand their herds by a combination of strategies. They have bought or rented land from other villagers in St. Felix, Tret and even further away in the Val di Non; they have mechanized production and abandoned the use of some fields where machines are impractical or impossible to use; they supplement the fodder they produce themselves by shipping hay in from distant parts of Italy. The milk they produce is then sold to a dairy in the lowlands. Thus these households have pushed beyond the limits of subsistence production and now produce for the market.

Other households now depend mainly on wage earning, but continue to raise animals and some crops as a supplement to their wage earnings. This strategy is made possible by the automobile and by the development of employment opportunities located within daily commuting distance of the villages. In fact, two small factories employing a total of about 60 people (in 1988) are located right in St. Felix.

As a result of the new opportunities, people who once would have had to leave the village for good are now able to remain. With commuting a possibility, one can even live in the village with no land at all. As a result, more people now live in the village than at any time in its past. As we shall see in a moment, this is creating certain problems never before faced by villagers.

In Tret the response to these new opportunities is markedly different. Younger people have overwhelmingly opted both for urban employment and for urban residence. Accordingly, farming has been left to their parents who have gradually abandoned it as they have aged. Some of their land has been sold or rented to people from St. Felix but much of it is simply out of production and lying fallow. However, many of the residences in the village have been renovated and modernized, and there is some new construction as well. People who have left the village are often behind this work, sometimes building for their parents, sometimes for their own use on weekends and during the summer. Apartments are sometimes rented out as vacation homes as well.

The few farms that have been converted to market production in the villages are owned by Tyrolese who moved into the village at various times in the past.

So, both villages have been thoroughly penetrated by modern economic relations. In both this has had a marked effect on ecological relations, but this impact differs between the two communities. The differences are worth pondering.

To some extent, mountain meadows and woodlands have been abandoned and left untended in St. Felix. Meadowland has been expanded by manuring at higher altitudes than has been past practice. In fact, since the overall village herd size has approximately doubled, the amount of manure introduced into the environment has also doubled. These are practices that needed to be evaluated for their long term consequences. While over-manuring is not an issue in Tret, untended fields certainly are. Much untended land exists at all altitudes in the village. In St. Felix, there is pressure on land use as a result of new house construction and a growing population. While the full-time population of Tret is probably shrinking, there is nevertheless some new construction there as I explained earlier.

While Tret and St. Felix are remote from the main areas of touristic interest in Trentino and South Tyrol, tourism has made some inroads in the two communities. In both Tret and St. Felix a few tourist facilities have been developed, mainly places to overnight or eat. And, although modestly developed, there is some recreational use of the land, mainly in the form of hiking, skiing, and off-road vehicle use. At present there the area is being actively promoted as a tourist destination, so it is reasonable to expect that more visitors will find their way there in future.

Clearly, the changing economic relations in the villages are having an impact on the local environment, and this raises serious questions about the future of the environment. Equally clearly, this is not just a local issue. Untended land, population pressures, over-construction of buildings for residential or recreational use, and recreational land use are problems throughout the Alpine region. Obviously the ecological problems of the Alpine zone are already on the agenda of many people, including scholars and political figures. My point is that micro analysis such as we have carried out in St. Felix and Tret can help to pinpoint precisely the nature of these problems and can perhaps even help point to solutions.

I wish now to turn to a second set of problems that are facing this new global world in which we live, problems associated with ethnicity and regionalism. On the one hand, there is a strong tendency toward

homogenization of many things, especially technological and economic practice. On the other hand, there is a substantial challenge to central political authority through what is sometimes called regional nationalism.

COLE

Notable examples of this are the break-up of the former Soviet Union and the former Yugoslavia. At the same time, regional leaders throughout western Europe have been agitating in various ways for independence or increased autonomy. This has been true on other continents, too, especially in Africa, and is even being experienced in North America. The strongest political party in the Canadian province of Quebec has separation from the rest of Canada as its central issue. In the United States the new congress, under Republican control, is determined to reduce federal authority while increasing that of the individual states. The term, «devolution», popular in British politics a few years ago, is now heard in the United States.

In many places this movement toward regionalism is associated with hostility and violence, even all-out warfare. This has had the effect of creating a discourse about ethnicity in which violent conflict has come to be seen as the natural mode of interaction between ethnic groups. Such thinking has gripped not only political figures and media people, but some scholars as well. Thus in the United States, one will read about, or hear a television commentator explain, that Serbs and Croats, for example, have reverted to acting out their traditional hostility now that the over-arching power of the communists has disappeared and it is no longer repressed.

Micro studies, such as our work in the Tyrol, call this into question. In the study we note the modes of interaction between people from the romance and germanic speaking villages in many contexts, none of which is characterized by violence. Where violence has occurred, it has been associated with individuals acting out an agenda of a wider group. Inevitably these are tied to particular historical situations.

This is a point that can be generalized. Hostility and violence are not necessary components of interactions between members of different ethnic groups. When it occurs it is promoted by individuals serving particular interests. If this viewpoint is accepted, then explanations for ethnic hostility which rely on a «tradition» of hostility are bogus. There is inevitably also a «tradition» of non-violence. Whether groups are acting toward one another with or without animosity depends upon circumstances in the present.

An understanding of ethnic conflict, then, requires an understanding of present-day personalities and the issues and problems that motivate them. No doubt those representing a particular interest will

conjure up a list of past grievances in support of their position, but that should not blind us to their reasons for doing so. It seems to me that the experience of the Tyrol as a whole, as well as that of the two villages in the Val di Non, illustrates this point, admirably. There have certainly been violent episodes in the history of the Trentino-South Tyrol and the area today is experiencing ongoing ethnic tensions. However, in the period since the end of World War II, the trend has been away from violence in the direction of what we might call «political accommodation». This is a noteworthy accomplishment and deserves wide recognition.

I have one final point to make. The book that we are celebrating today was originally written by Eric Wolf and I and was published in the United States and Britain. Since then it has taken on a life of its own, and many people have contributed to making it what it is today. I would like to say a few words about some of them. First, Giovanni Kezich, as Director of the Museum and a man with a past in publishing, oversaw the operation. Among other things, he was responsible for urging Eric and I to dig through our files to come up with more pictures – there are twice as many in the Italian as in the English edition, and they are in color to boot. Then there is Professor Cesare Poppi, who pushed the project from the beginning and wrote the wonderful preface to the Italian edition. And, of course, there are Pier Paolo Viazzo and his wife Giuliana Cuberli, who undertook the considerable labor of the translation. Obviously there were many others who had a hand in the book as well, but I wanted specifically to mention these individuals in order to make a point, one that I introduced earlier in this talk.

Eric and I came here as outside observers. We came with a bundle of interests and questions and with ideas about what information was relevant and about how to go about gathering it. In the main, we remained true to our original design, but in the process of interacting with people both in the villages and elsewhere in the Tyrol and Trentino, we learned about different questions, about kinds of information we had not imagined, and ways of understanding that challenged our own.

Reacting to these interactions moved our analysis and made the product of our efforts different than had we doggedly held strictly to our original design. That is, the book was in its original form already a product of our interaction with people here in the Tyrol and Trentino. It was, in the jargon of my discipline, an «intersubjective» undertaking.

With the production of the book in Italy, this enterprise of intellectual interaction has moved to a new plain. It is now available here for critique to be analyzed, perhaps to stimulate new ideas and research.

Eric and I eagerly await this critique to contemplate and to use in future work here and elsewhere. In my mind, this is what the anthropological enterprise is all about.

Thank you very much for your kind attention.

- (¹) The talk was given on April 27th, 1995, in Bolzano, as part of a series of 'encounters with authors', organized by Dr. Romano Viola of the Assessorato all'Industria e Formazione Professionale of the Provincia Autonoma di Bolzano - Alto Adige. Marina Bianchi of the University of Trento, Daniela Weber Egli of the University of Zürich and Giovanni Kezich of MUCGT took part in the occasion.
- (²) A second, slightly revised Italian edition of *La frontiera nascosta*, in coedition with NIS of Rome, was published in 1994. Cf. J. W. COLE & E. R. WOLF, *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York & London: Academic Press, 1974; (trad. it.) *La frontiera nascosta. Ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, San Michele all'Adige, 1993, (2^a ed.) MUCGT - La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1994; then *Die Unsichtbare Grenze. Ethnizität und Ökologie in einem Alpental*, Folio Verlag, Wien Bozen, 1995.
- (³) Cf. *SM Annali di San Michele* 6/1993 «'La frontiera nascosta' rivisitata. Ecologia, economia, etnicità nell'arco alpino. Atti del Seminario Permanente di Etnografia Alpina (SPEA - 1° ciclo)» a cura di Giovanni KEZICH e Pier Paolo VIAZZO.
- (⁴) The Seminario Permanente di Etnografia Alpina - SPEA is an ongoing seminar that meets regularly (since 1991) at the Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina of San Michele all'Adige, gathering inter-disciplinary approaches to the Alps and its peoples. Proceedings are regularly published on the Museum's annual *SM Annali di San Michele*.

The Hidden Ecology

Conversating with John W. Cole in Trento ()*

by J.W. COLE
& G. KEZICH

Giovanni Kezich: *People are struck by the usage of «ecology» in the subtitle of «The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley»: so naturally they think it's got to be a handbook of 'green' policies... How does the term «cultural ecology» in the way it was used in the 60's and 70's compare with the current understanding of «ecology»? What are the differences and what the similarities?*

John Cole: Well, perhaps I can begin with why the term «cultural ecology» was coined. The concept of ecology was well established in biology and had to do with the ways in which different species interacted with one another and with their physical surroundings. Sociologists, too, had adopted the term, using it mainly to refer to the surroundings of people living in cities.

Cultural anthropologists, however, had conceptualized a different set of problems. These had to do with how groups of human beings used their environment and what kinds of limitations specific environments placed on cultural development. Typically an investigation would begin by examining the possibilities and limitations of a certain technology – perhaps gathering and hunting or horticulture – in a given terrain and how this was reflected in social organization and cosmology. This is not to say that they thought that there was a one to one correlation: technology X = social organization Y. But they did recognize that cultural practice and environmental processes interacted with one another.

So this was the idea of cultural ecology as it developed in the 1960s. It didn't have to do with human biological adaptation, it had to do with the uses of the environment technologically, sociologically and ideologically. These interests were well developed at the University of Michigan where I did my graduate studies in the 1960s, for example by Marshall Sahlins and Elman Service in their book *Evolution and Culture* (1960). As a student I had absorbed these ideas, but I had also learned to see certain problems with them.

Eric Wolf had already begun to complicate matters by injecting questions of power relations and social differentiation into the mix. The notion of «culture» imbedded in «cultural ecology» implies a group of people sharing a set of social and cultural practices that are carried forth from generation to generation. This tends to mask the fact



that not everyone stands in the same relationship to economic resources, political power and ideas. That is to say, they pretty much overlooked the existence of systems of inequality. Wolf was interested in how ecological processes influenced and were influenced by struggles over power, resources and ideas. These were interests which we brought with us to the research in Tret and St. Felix. For example, we understood inheritance processes there as giving some people access to land while denying it to others. Those without land were in a subordinate position in both communities and many ended up leaving. This continuing out migration was an important factor in maintaining farms of a viable size. External factors which encouraged or discouraged this migration had an impact on social and ecological relations in the villages.

So, the concept «cultural ecology» as it was used at the time did not adequately reflect our interests. In the early 70s, around the time we finished writing our book, Wolf came up with the term «political ecology» as more accurately reflecting what we and some others were doing. The term caught on and is now widely used.

G.K.: The original notion of «ecology» seems to imply that there ought to be a balance between human society and the environment. Would it be fair to say that you are not taking the idea of «homeostasis» as a necessary standpoint?

J.C.: That's correct. Consider for example problems of environmental degradation and social upheaval. There are examples even from Paleolithic times of epochal cultural changes associated with major ecological transformations. It's possible that the megafauna – mammoths and so on – that existed in Europe in the Ice Age were hunted into extinction. And the same may have happened in North America. But whether or not they became extinct as a result of human action, archaeologists have shown that their passing was associated with sweeping and fundamental changes in human society and culture.

So human use of the environment can result in change that is permanent and unidirectional. I suppose in some sense the limiting case of this would be if finally the earth would become uninhabitable. That would be the ultimate in a unidirectional process. I suppose that's what those of us who are concerned about ecological issues were ultimately concerned with: environmental degradation.

G.K.: So, to differentiate the current notion of «ecology» and your kind of «political ecology», would it be fair to say that it is whether one takes the notion of homeostasis as a final goal of the analysis or not? You do not seem to take it for granted: homeostasis, that is «equilibrium», might be there or might not.

J.C.: I agree. Certainly the nature of political ecological processes is problematized. One does not begin by expecting homeostasis or

assuming it is the normal state of affairs. It is even of questionable value as a purely heuristic assumption.

G.K.: *Is that reflected in your choice of fieldwork? The whole levy of the «cultural ecologists» of the first generation, in fact, all went to seek real primitive populations such as in Papua New Guinea for example...*

J.C.: Yes, that's right. In fact in the beginning that's where I was heading: Papua New Guinea. Then I got slightly sidetracked and ended up in the Trentino Alto Adige.

The answer to that question is really quite long and fairly complex, but I'll do my best to be somewhat brief here. Cultural ecology or ethnology as practiced in the U.S., Britain, France and some other countries developed in the 19th century. There was a sort of division of labour in the social sciences: you had some people-economists, political scientists, sociologists-studying modern industrial societies. Then there were the «orientalists» who looked at the Middle East and Asian societies. The rest of the world, the non-literate world, was the province of anthropologists. You might say that we were left with all the people who lived at unfashionable addresses.

So, as we move into the twentieth century we find that anthropologists are conducting their research mainly in colonies or on reservations. The British worked in British colonies, the French in French colonies and Americans on Indian reservations in North America. But then, in the aftermath of World War II, matters changed significantly. As a result of the decolonization movement, all these colonies became independent countries and native Americans gained significant degrees of political autonomy as well. This challenged anthropology in two ways. One was that their informants were now in a position to determine whether the research would be conducted or not. The other was that now that they had their own politics, economies and societies, they became interesting to our colleagues in the other social sciences. These were no longer our exclusive intellectual turf.

But at the same time, anthropology was expanding its turf to include more complex societies, especially in Latin America, but also in Europe and North America. I examined this expansion into Europe in some detail in an article in the mid-seventies.

When we began studying in Europe we brought with us a lens that had been crafted in other parts of the world. So we didn't look at the United States or Europe exactly the way a sociologist would. Rather there were certain ideas that we had developed about how to deal with societies that we brought with us. Since we worked in societies that had no written records we developed methods for dealing directly with people. We called this «participant observation». It consists of living among your subjects for an extended period of time, talking to them and observing what they do.

The ideas of cultural ecology had of course developed in these areas and anthropologists – you mentioned those who worked in Papua New Guinea – were interested in the relationship between environmental and socio-cultural variation: access to the coast as opposed to no access to the coast, being in a high rainforest as opposed to in a low swamp area; etc. What were the implications of these differences in human habitation, given that the Melanesian societies had approximately comparable technologies. Technology and social organisation were in some sense comparable. So you can then look at environmental variations and see how these were handled culturally and socially.

There were also very interesting studies about relations between people at different altitudes within New Guinea, in different microniches you could say. So some of these ideas were brought along when we came here. We were interested in the way in which people in the uplands interacted with people in the lowlands; the inability to grow grapevines and fruit trees at higher altitudes for example: what impact does this have on people who basically share the same culture as lowland fruit producers?

G.K.: Your study in the Alta Val di Non happens to be one of the best records in the traditional ways of mountain agriculture having been carried out so far. What were the methods of that inquiry? How do you differentiate yourself from people like agrarians, economists, people working with the outlook of other sciences?

J.C.: Well, of course we read many of those studies. They were very useful for us in carrying out our own research. This is perhaps an oversimplification, but these studies focus mainly on the kinds of implements that were being used, on the techniques of employing these instruments, they deal more with the technological issues than with the interaction between people and the environment.

In broad terms we were more interested in the social and cultural arrangements, the sociology of life in the mountains, the culture and the ideas that people had about their lives in interacting with the environment. That was the prime interest for us, rather than the technology of mountain agriculture.

G.K.: I wonder what are the changes that you found in a thirty years span. Presumably there have been some changes, but how would you describe them?

J.C.: Oh, yes! The changes that have taken place are complex and can be examined at different levels. My first impressions on returning to the villages in the mid '80s was that everything had been mechanized. Machines were everywhere, in the houses, in the barns, in the fields. And the automobiles! In the 1960s people walked everywhere. There weren't more than ten or twelve cars and trucks in the two villages combined. Now everyone has a car. The only person who walked was

the anthropologist, who arrived by bus. Actually, the old implements are still there, the plows, threshers and so on, but there are just lying around in some corner of the barn gathering dust. The current generation in their middle years still know how to use them. They can get a tool out and demonstrate how it works. But the generation just coming into adulthood now are only vaguely aware of their use and even of what they are called.

These changes were pretty obvious but they also indicated changes in people's expectations. What they want out of life has changed a great deal, but now I'm getting ahead of myself.

In the 1960's everyone depended upon the land: they might have some other forms of work, but the land was primary. So even when one owned an inn or was a blacksmith or a carpenter, the primary occupation was farming and working the smithy or the inn or carpentry was supplemental. Many permanent village residents, both farm owners and their children, had work experience outside the villages. This was always with the idea of earning money that would benefit the farm. Wage labor was subordinate to the farm. Generally they wanted to buy a mowing machine, or perhaps they were looking ahead to buying a tractor; or perhaps they had a bad year and they were concerned about whether they had enough seed potatoes. So there were a variety of reasons why they might leave the village for work, but the main focus of the economical life in the community was farming. Now you go back and the farming is still there but there are only a small number of families that are primarily dependent upon it.

Villagers I talked to agreed that out of the sixty or so families in St. Felix, only about eleven are primarily dependant on agriculture today. Most of the working population commute to regular jobs outside the village. Some drive to work daily while others return only on weekends. Moreover, there are actually two factories in the village today. One of them is owned and operated by a local cabinet maker while the other produces sports clothing for a multi-national firm headquartered in Munich. Together they employ about seventy people, although not all of these workers are from St. Felix and Tret. Finally, a few families also make a little money from tourism, by renting out rooms or by running an inn or bar. So, while all but a few families continue to farm, farming is now of secondary economic importance for most people.

Yet, while this can be taken as a break with the past, other things are happening that show more continuity. Economic planning and the advent of the automobile have put virtually everyone in the Tyrol within commuting distance of wage earning possibilities. They can live in the village while earning a living in the lowlands. This keeps them in contact with the same neighbours as before; they still have a hand in agriculture

and while one may call him or herself a stonemason, a carpenter or an electrician, they still have an interest in farming and they still have sympathy with the farming way of life. This has social and cultural implications, but it also has political significance. Their political outlook remains that of the mountaineer. I don't want to overstate the issue but there is – for example – less interest in trade unions among these mountaineer workers than there is among workers who are city dwellers. This is but one example of the continuity with the past.

G.K.: Would you say that the changes that have intervened in the last 30 years have made the way of life in villages such as Tret and St. Felix become increasingly less «ecological»?

J.C.: In a certain sense I will answer the question «yes». For example when I was there before, in a previous generation, the way in which people were distributed in the community was very clearly part of an ecological process: to put it simply each village was producing about twice as many people as the land would support, given the technology that was available to them. So that meant that in every generation half of the people that were born in the village had to leave. But now they can work outside of the village and commute. All they need is a piece of land where they can construct a house. This puts pressure on farm owners to divide their land since it doesn't matter to a commuting worker if he has an economically viable farm or not. So, the old ecological pressures that served to maintain viable sized farms are eroding.

Instead, farm size and the location of houses and businesses are now regulated by political process. The province, through regional planning and zoning ordinances require that each community design a land use plan and provides rules and regulations about how to do this. Economic and political considerations play a big part in determining what these rules and regulations will be and in how they will be interpreted in the community. For example, there is «political will» to protect the important tourist industry in these plans. It is supposed that tourism would suffer if quaint villages came to look like urban suburbs. So, you're prohibited from building a house or a workshop in just any old place. Typically, new residences can be built only in the village centre and workshops only in a designated «industrial» zone. So, no one can just divide their land up into a number of housing projects or industrial parks.

So, in one sense the answer to your question is indeed «Yes». One can argue that local political ecology has given way to provincial, regional, national and even European Union political economy. But one might just as easily answer your question «No». After all, ecological viability and environmental protection are a significant part of the political mix at all levels of jurisdiction. Of course, one cannot be certain

that decision makers will pursue environmentally friendly political and economic policies. As «political ecologists» we have an obligation to make sure that movers and shakers understand the environmental implications of their actions. And to nudge them a bit if they seem wrong-headed.

Of course, we also have an obligation to avoid unattainable romantic illusions. Now, I know in many places, certainly in the United States, and in this part of world as well, there are many people with genuine, strong ideologically driven environmental concerns – ecological concerns – who believe that the solution to ecological problems is to return to the old ways of doing things: in the United States there is a great deal of admiration for the way in which the native American populations utilized the land and interacted with living things.

Well, the area where I live, New England, would support about five individuals per square kilometer in pre-Columbian times. Now, in Massachussets where my university is located, the population is over 600 people per square kilometer. So, it is a practical impossibility to return to that way of life – the population would have to be reduced by well over 90 percent. And the same would be true here, too, in this part of Europe. Nevermind prehistoric times, just looking back at the recent historical past, when mountain agriculture was being practiced with animal traction. And those old-time tools we were just speaking of. You couldn't support near the number of people that live here now. So the idea of returning to the old ways of doing things is probably an impossibility: what would be done with the excess population?

G.K.: A lot of what you do in the book is describing the undercurrent tension about strategies of inheritance. That is something that has really got very little to do with technology. As you said before, the fact that the people do become commuters implies that a great deal of their values remain attached to farming and to a farming idea of a good life...

J.C.: ... And to the social relations within the community, too, their friends and the people in their age cohort they have special ties to, the next generation and so on.

G.K.: Does that mean that certain strongholds of the traditional way of life may remain more or less unscathed behind the level of the technological process? Or you think that the values attached, for example, to the idea of land would eventually be transformed alongside the whole system of social values and change just like everything else?

J.C.: Again, it's a complex issue. In certain ways the whole notion of inheritance and ideas about relationship to the land have changed. And I wouldn't want to say that there was inertia but rather I'd say that their way of life is being reproduced differently now.

As you said, one of the things that has fascinated us was property inheritance. When we were here in the 1960's people could articulate

the inheritance ideologies very clearly. There was no question about it, little children, old men or women would tell you that there was primogeniture, single-heir inheritance in St. Felix and equal divisions among men, with a dowry provided to women, in Tret. And each village knew the other's system. Now, when I talk to people who are in their forties and younger they tell me that the villages have always practiced single heir inheritances but with the youngest child inheriting! This clearly wasn't so in the past, so why do they believe it?

The reason is, I believe, because of the relative insignificance of land in terms of the economic life-strategies of people. They don't expect the land now to provide them with their main income. In the past, if you didn't have land you really couldn't plan on a really good life, you couldn't plan on having your own house, marriage or becoming a prominent member of the community.

The landowner's position was envied by their siblings, any one of whom would have gladly stepped in if they faltered. Today hardly anyone is scheming to take over the homestead. Instead they plan to get a job as soon as possible, even if they do hope to continue living in the village.

In the past, then, one was eager to take over the family holding and caring for ageing parents was a small price to pay for the privilege. Today, in contrast, the focus is on the burden of caring for elderly parents and possession of the farm is meager compensation, or even an additional burden. One may have deep affection for one's parents but their care as they become feeble is nonetheless regarded as an imposition. Today the burden of succession tends to fall on the last person to come along, the youngest sibling. Under these conditions it is hard for the younger generation to even imagine the overwhelming importance of owning a farm in the past.

However, in spite of this there is still a strong attachment to the community. When we went up to the villages the other day we were greeted by the Volunteer Fire Departments in their splendid uniforms, the band played for us, and we were entertained by troupes of young folk dancers. The musicians and dancers knew their stuff and performed with competence and enthusiasm. I knew a few of the young performers and talked with them afterwards. Like the firemen, they are doing this because they want to. It's fun, but it also takes a lot of time and commitment. These voluntary associations, and others connected with the church, bring people together. Villagers are encouraged to join and these experiences build solidarity within cohorts and between them. I had a young student, as you know, Tiffany Cummings, who did a survey of village youth in St. Felix about their plans for the future. Every single one of them hoped to be able to remain in the village no matter what occupation they were planning on. They all,

every one of them, down to the last person, hoped to be able to remain there when they grew up.

G.K.: In St. Felix. What about Tret?

J.C.: Tret apparently is quite a bit different. There is something of the same sort there too, however, because of the Tiroleans who have moved into the community. This is an interesting process. To give credit where it belongs, most of what I know about the current situation I learned from Dr. Daniela Weber who's been doing research in the villages. She explained to me that there are numbers of households now where there's a Trentine father and a Tirolese wife. When one parent is Tirolese and the other Trentine, it is usually the mother who is Tirolese. Tirolese language and culture is been kept alive between mother and kids. These kids are opting to go and study in the school in St. Felix.

So there is a certain segment of the community in Tret that is maintaining a Tirolese identity. But in the Trentine families there is less of an interest in maintaining the land, and staying at home. Many of the old people in fact are there now without any children living in the village. Most of their offspring live elsewhere in the Val di Non or nearby in Trento or Bolzano. There is an abandonment of the land that is really absent in St. Felix. One can speculate: this is something I pose as a research problem rather than as something I'm sure about.

What I am sure about is there is a lot of land that's being rented and even purchased by people from St. Felix and Unsere Frau, not only in Tret but further down in the Val di Non. The current prosperity of the Tirolese communities may well be in some significant measure because of their ability to expand the amount of land they're working, enabling them to increase the number of the cattle and so expanding their income.

G.K.: If you had a student to work there for about a year, what would you have him or her to do?

J.C.: I would encourage them to focus on how people view themselves... what they see as their identity in relationship to the land and to the new opportunities. I think this would be an extremely interesting thing to do, because while at some level the changes that have taken place are obvious; that is the people are getting these jobs and so on, there are indications that in the Tirolese community they still retain a very positive attitude towards farming, whether they themselves actively farm or not.

Yet, there's evidence that not all of them think this way. Explanations that I get from villagers about why Tirolean women are marrying Trentine men is that they figure they won't have to run a farm, maybe just take care of a cow or two which is no big deal, whereas if they married someone in St. Felix they'd be expected to carry out a full agenda of farming activities.

This indicates an attitude among at least the women that they would like to move away from farming. I think that possibly the most interesting thing in the village right now would be to study the attitudes of the different generations towards the land. Even if, sadly I would say, some of the older people are beginning to rethink their lives. There's one man that I'm particularly close to, in St. Felix. He has a small farm, much smaller than average, and through sheer determination and incredibly hard work he's managed to raise a family on this land. Well, now his kids are all married and either have urban jobs themselves or are married to someone who does. There's nobody who is obviously going to take over the land, none of the kids are interested at all.

This raises questions: «What have I worked for all my life?» he asked me. He says: «my son, he earns money and can take a vacation on the Adriatic every year. In my whole life I've never been able to take a vacation. I think I'd like that. Now when I go out and work I've aches and pains from everything I do, from all of this hard work all my life». He told me that he really questioned the value of what he had been doing all of these years. And I think that is sad.

So, I think it would be fascinating to look at the changes that have taken place in people's economic and social lives and how this is related to the attitudes at both the younger and the older generation.

G.K.: People ordinarily think that anthropology is about romanticising about people. Your book instead is a model of a kind of anthropology which is not very widely practiced in Italy as far as I know, and not even in Europe. In the book, you're really talking about ordinary people living ordinary lives and bearing in themselves very ordinary expectations. At the same time, the whole thing ends up in building up a larger picture, which is everything but ordinary.

J.C.: I understand what you are saying and I agree with you entirely. Doing a study like this, I suppose you could come out with a romanticised view of rural life, but you'd have to ignore an awful lot.

For example Eric and I as you know collected almost complete information on village marriages, births and deaths over a period of several hundred years. I'd sit and look at these cards where I would have each married couple and a list of their children, and I'd look down the list: a child is born and dies, and a child is born and dies, and a child is born, and another is born, and another is born and then two of them die. And on the card this is just some information that goes into a statistical analysis. But when you stop and think about this in human terms you see the tragedy in the lives of those people and the heartbreak that was involved in these dynamics. Then the cards get closer to the present, to people that you actually know of, because there are people in the village who did know them, and they tell you their memories of these things.

extremely hard for one thing and they lived in really unhealthy conditions. Those open ovens they had – I can't imagine how people could stay in a room with one of those things operating – let alone carry on their daily activities day after day after day. There isn't anybody in the villages who would willingly go back to what was there even in 1960's when some changes had already taken place and certainly not to the turn of the century. At the same time there are certain problems that everybody knows about – it's just like in the United States – as soon as kids get to eighteen years of age they have to have a driving licence and as soon as they have a driving licence they have to have a car. There's a whole inventory now of things that you have to have, beginning with TV.

There's a level of materialism that is becoming more important to people – at least more important than it was in the past – relative to social relations. Many old timers reminisce and regret the erosion of community social relations. Now this sounds as if I am contradicting what I was saying before, about how they're working to maintain these relations. But this very effort is an indication of the extent of the problem.

So the issues are complex. I wish everyone success in terms of being able to retain what they want from the past and at the same time enjoy the high standard of living of the present.

In terms of the question you asked me a few minutes ago, about what I would have someone do who was beginning there now. This goes back to the issue that we talked about before, about how there's been a kind of a movement from an ecological determinant to social relations to a political determinant. This interests me a lot. I think it is really vital in terms of the future of the Trentino and the South Tyrol, as it is in other places. The question is: to what extent are the political solutions that are going to regulate ecological relations going to be intelligently developed so that they really work?

G.K.: Will you follow it?

J.C.: I think I may.

G.K.: And will you keep us informed at the Museum?

J.C.: Absolutely no question about that. Here I found a home.

(*) The interview took place on April 1st, 1993 in the RAI studios at via Perini in Trento, thanks to the courtesy of Renato Morelli: Giovanni Kezich interviews Professor John W. Cole, co-author of J. W. COLE & E. R. WOLF, *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York & London: Academic Press, 1974; then in Italian as *La frontiera nascosta. Ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, San Michele all'Adige, 1993, (2nd ed.) MUCGT - La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1994; then in German as *Die Unsichtbare Grenze. Ethnizität und Ökologie in einem Alpentale*, Folio Verlag, Wien Bozen, 1995. Piera Pancheri of MUCGT helped with the transcription of the tape (1997).

Frontiera o limiti?

Note a seguito della pubblicazione in tedesco del testo «La frontiera nascosta» di John Cole e Eric Wolf

di Martina I.

STEINER

Nonostante la recente voga postmoderna, che negherebbe una qualsiasi teoria sostantiva della storia in quanto «tradizione», *«La frontiera nascosta»* (1974) degli antropologi americani John Cole ed Eric Wolf nella sua nuova versione tedesca sembra avere tuttora una sua rilevanza specifica per il pubblico locale di lingua tedesca.

Il libro tratta l'ecologia e l'etnicità nell'alta val di Non, esaminando struttura e rapporti fra due paesi confinanti: Tret, dalla parte italiana, in provincia di Trento, e St. Felix nel Sudtirolo, la provincia di Bolzano, in cui la maggior parte della popolazione parla il tedesco. Sono divisi da una frontiera culturale in un primo momento invisibile poi, soffermandosi un po', ben evidente.

Risulta assai interessante percorrere la storia di questo testo, che inizia con le ricerche sul campo dei due giovani antropologi all'inizio degli anni Sessanta, cioè circa trentacinque anni fa. Gli studiosi si avvicinano alla realtà rurale alpina con un'impostazione di base assolutamente straordinaria, con lo sguardo flessibile di chi non è coinvolto, e quindi è disinteressato ovvero non dipendente in senso esistenziale.

Diversi motivi hanno spinto i due antropologi a recarsi in questo territorio per capirne le storie, le strutture sociali, le connessioni politiche e gli sviluppi locali. Innanzitutto entrambi avevano delle affinità con l'Europa: Wolf ha origini austriache e Cole ha vissuto per qualche tempo in Germania durante il servizio militare. Quindi la loro lingua di lavoro era il tedesco, mentre l'italiano rimaneva secondario. Tra l'altro i nònesi parlano, oltre all'italiano, la loro lingua di fondo, ladino. Questo fatto comportava un'interpretazione abbastanza libera dei fatti italiani nella val di Non da parte dei due studiosi. Per capire il nòneso, infatti, avevano sempre bisogno di qualcuno che traducesse. Anche la bibliografia del libro attesta che le informazioni sono prevalentemente di provenienza tedesca.

Il fatto che i due paesi siano plurilingue è interessante dal punto di vista antropologico, perché si tratta di una manifestazione della diversità ideologica, mentale e quindi di espressione di due gruppi di abitanti di due paesi che distano mezz'ora a piedi.

Un ulteriore elemento che ha fatto cadere la scelta dei due antropologi su questo territorio è stato l'autenticità culturale dell'area, priva di turismo. Da lungo tempo la sopravvivenza era quindi affidata ai principi



di un'economia di sussistenza. Tutto questo ha contribuito a creare per gli autori, come lo chiamarono loro stessi, un «*magnificent laboratory*». Quali erano allora gli oggetti da esaminare in questo laboratorio?

Gli antropologi, naturalmente, cominciano dall'uomo. La spiegazione dei fenomeni umani è però sempre un'interpretazione basata sulla prospettiva del ricercatore, che deriva quindi dal suo stesso patrimonio culturale, dal livello di informazione, ovvero dall'accessibilità delle informazioni. In secondo luogo è costituita da un processo bilaterale tra il ricercatore e la realtà da indagare: il ricercatore è motivato a conoscere e la controparte locale può aprire la propria «sfera di intimità culturale» oppure può far apparire la realtà, a seconda del proprio interesse specifico.

In queste difficoltà superficiali della strumentazione di analisi, sta anche il pregio di quest'ottica «straniera» che non sempre comprende il significato letterale delle parole. La conseguente necessità di osservare i fatti spesso fa scoprire meccanismi e strutture sottostanti. Così è stato anche nel caso di Cole e Wolf nel loro «laboratorio»: diversi aspetti strutturali ben visibili hanno indicato la diversità sociopolitica dei due luoghi. I ricercatori hanno analizzato a fondo l'elemento probabilmente fondamentale di diversità: il diritto di successione. Mentre a St. Felix l'eredità era indivisibile, a Tret l'eredità andava divisa fra tutti i fratelli. Le differenze sono evidenti: mentre nell'ambito rurale tedesco si andava a stabilire una gerarchia tra i fratelli, le possibilità individuali tra gli eredi a Tret erano alla pari. Allora sorge la domanda di come questi sistemi sociali siano antagonistici: sicuramente questo è un fattore che determina il formarsi di una frontiera culturale e anche politica.

Vi è poi una seconda categoria da esaminare: quella degli oggetti della cultura materiale.

Per quanto riguarda gli attrezzi agricoli, poche sono le diversità poiché l'ambiente ecologico è pressapoco lo stesso. È possibile lavorare, infatti, appena l'11% del terreno perché il resto è troppo roccioso, ripido o troppo elevato. Le diversità nel lavoro agricolo stanno nella differente divisione del lavoro che dipende da una diversa distribuzione della proprietà.

Anche l'architettura e la pianificazione dei villaggi forniscono importanti informazioni. Mentre Tret è un paese tipico trentino, con le case per lo più addossate una all'altra e i prati esterni al villaggio, a St. Felix il fienile e i prati sono attorno al maso e formano con questo un'unità. Il centro del villaggio è formato dalla chiesa e dalla locanda. St. Felix è un villaggio caratteristico del Sudtirolo rurale (cfr. Verdorfer 1996). Anche gli elementi architettonici delle case dei due paesi inoltre si differenziano in modo evidente.

Le diversità formali dei due paesi indicano diversi modi di convivenza e diverse consuetudini sociali. Questo fatto rende manifesto il problema delle possibilità e dei limiti, per l'antropologo, di apprendere

elementi di una cultura diversa dalla propria; di quanto questi possa capire la storia e i punti di riferimento visibili oppure quelli che rimangono nascosti (cfr. La Cecla 1993).

Dopo aver analizzato l'approccio empirico dei due ricercatori, prendiamo ora in esame i loro concetti teorici e le domande concrete che sorgono di conseguenza. Riepilogando la storia della ricerca antropologica americana, vediamo che dopo la Seconda guerra mondiale, essa ha spostato il proprio interesse dall'America Latina, scossa dalle lotte per la liberazione, all'Europa. In concomitanza con gli sviluppi storici, sono cambiate anche le tematiche da indagare: lo sviluppo di nazionalismo ed etnicità e le loro connessioni erano diventate nel dopoguerra delle domande politicamente pressanti per la riorganizzazione di stati e nazioni. In questo contesto, le società contadine dell'arco alpino assunsero un proprio loro rilievo.

Ne è esempio il confine della val di Non, che ha un'importanza particolare in quanto la valle è situata tra due province che hanno avuto una storia comune sotto l'Impero asburgico, per ritrovarsi poi riunite, dopo il 1919, in un'unica regione italiana, il Trentino-Alto Adige.

In questa prospettiva storica, che gli autori tracciano dal paleolitico al ventesimo secolo, si pone la domanda sulle relazioni fra il macro e il microcosmo ovvero sulle relazioni fra stato-nazione-regione-provincia e villaggio. Quali sono quindi le relazioni a livello socio-politico, culturale e, non da ultimo, economico?

In quest'ottica le differenze culturali, che per Wolf erano sempre di rilevato interesse (cfr. *Current anthropology*, 28, 1, 1987 pp. 107-118), appaiono strutturalmente evidenti: le forme di organizzazione politica ed ecclesiastica si distinguevano. St. Felix era un comune autonomo, mentre Tret era una frazione di Fondo, la più vicina cittadina nel fondovalle della parte trentina. Similmente St. Felix aveva un parroco nel villaggio, mentre il parroco di Tret viveva a Fondo.

Tra le popolazioni dei due paesi si evidenzia pertanto un'antagonismo socio-politico: mentre a Tret si manifesta un orientamento verso l'esterno, si varcano confini per necessità economica e per cercare nuove possibilità di sopravvivenza, a St. Felix si protegge l'identità contadina sudtirolese dietro la recinzione del maso chiuso e la frontiera culturale. Così, mentre a Tret ci si orienta verso il centro urbano, a St. Felix si cerca di preservare l'autarchia e l'indipendenza per non dover barattare la dipendenza economica con la propria integrità contadina sudtirolese. Il modernismo e la mobilità dei trentini di Tret contrastavano pertanto con il tradizionalismo dei sudtirolesi di St. Felix.

Questi aspetti di vita quotidiana erano basati su una matrice ecologica relativamente omogenea nei due paesi, e una matrice etnica invece contrastante e spesso antagonistica. Cole e Wolf sono stati i primi ricercatori ad aver adottato una visione globale per esaminare la con-

nessione di questi aspetti in questa parte delle Alpi, considerando un arco di tempo altrettanto ampio. Il loro è metodo un po' trasgressivo perché unisce l'antropologia culturale e le scienze storiche analitiche, e superava il limite degli studi alpini convenzionali che miravano fino ad allora, per la maggior parte, a descrivere, riconfermando le tradizioni «alpine». C'erano naturalmente alcune eccezioni, che non avevano però lo spessore argomentativo che unisce ecologia, politica ed economia.

Con questo approccio, i due ricercatori hanno contribuito a individuare i nessi tra microcosmo e macrocosmo, che però non possono essere collocati su un piano di pretesa omogeneità sociopolitica e culturale. Tanto nel Sudtirolo quanto nel Trentino esistono la stratificazione sociale e la suddivisione in realtà rurali e urbane. Anche le realtà culturali e politiche sono quindi differenziate. C'è da aggiungere, poi, che in ogni valle del Sudtirolo si è stabilita una forma di identità particolare, che implica diversi modi di stabilire rapporti e di comportarsi politicamente. Questo vuol dire che frontiere e delimitazioni sono organizzate in senso culturale in modo diverso lungo il confine sudtirolese.

Il Sudtirolo non confina infatti soltanto con la provincia di Trento, di cui la «chiusa» di Salorno rappresenta la frontiera principale, sempre sotto sorveglianza particolare degli Schützen – che però hanno ormai anche qualche gruppo nel Trentino, per esempio a Mezzocorona – ma anche con il Veneto in val Pusteria, e con la Lombardia in val Venosta. Questi microcosmi di confine rappresentano situazioni particolari, con una specificità storica locale, e devono essere quindi analizzati antropologicamente con cognizione di causa, per riconoscere dinamiche sociopolitiche trasversali e/o specifiche nel macrocosmo. Gli autori stessi mettono in rilievo questa necessità in quanto polemizzano non soltanto sull'omogeneità sociopolitica nel Sudtirolo e nel Trentino:

«Siamo tuttavia convinti dell'utilità di un approccio che consideri la relazione tra villaggio e nazione come problematica, e dunque come fonti di potenziali intuizioni. Questa relazione per noi non è semplice e meccanica; al contrario, la vediamo come complessa e dialettica. È dialettica perché villaggio e società globale esistono in opposizione e spesso in contraddizione tra di loro» (Cole, Wolf 1993:5).

In Sudtirolo, le frontiere culturali nelle relazioni interetniche non si notano soltanto lungo i confini, ma maggiormente all'interno dei villaggi e nei centri urbani. In questo ambito le frontiere sono assai più nascoste, poiché i modelli di convivenza risultano più complessi, lo spazio di convivenza è più stretto e obbliga a reciproche prese di posizione più immediate. Infatti, le posizioni politiche si polarizzano in modo evidente tramite diversi modi di organizzare spazi e rapporti.

Se l'analisi dei due villaggi di confine St. Felix e Tret è stata eseguita secondo un concetto comparativo e quindi parallelo, l'analisi della convivenza interetnica nel Sudtirolo dovrebbe svolgersi secondo un con-

cetto di ricerca concentrico, esaminando cioè il *network* sociale. In ciascun comune, infatti, omogenità e reciproche dipendenze si contrappongono, spesso in modo antagonistico, all'eterogenità etnica, sociale e politica.

Le dinamiche dell'identità, dell'etnicità e del nazionalismo sono discusse nei primi capitoli de «*La frontiera nascosta*», dove viene spiegata la matrice dell'analisi. Nei capitoli successivi questi fenomeni non sono più menzionati esplicitamente, ma costituiscono l'indicatore implicito delle divergenze nell'etnicità delle due popolazioni dei villaggi.

In questo contesto risulta interessante valutare in quale misura si manifestano solidarietà e delimitazioni tra la gente di Tret e St. Felix nelle relazioni reciproche e nei confronti dello Stato.

La pubblicazione americana di «*The Hidden Frontier*» nel 1974 era stata accolta con molto interesse da parte degli antropologi e degli storici che seguivano la discussione sui temi dell'ecologia allontanandosi da un approccio deterministico. Grazie a questo testo, la discussione di tali tematiche ha avuto un vivace sviluppo. Perché allora un testo così importante è stato recepito solo vent'anni dopo nel territorio che esso stesso riguarda?

L'impulso per la pubblicazione del volume in italiano è venuto da oltreconfine, ovvero da un gruppo eterogeneo di antropologi italiani specializzati in Gran Bretagna – dove i testi classici dell'antropologia sono a portata di mano – che si sono impegnati a rendere accessibile «*La frontiera nascosta*» alla gente direttamente o indirettamente coinvolta nelle questioni ivi discusse.

Al Seminario Permanente di Etnografia Alpina (SPEA) organizzato dal Museo di San Michele nel 1993 i vari aspetti del libro sono stati discussi in modo aggiornato, e con vent'anni di esperienza antropologica in più. La discussione ha poi trovato divulgazione in «*La frontiera nascosta*» rivisitata. *Ecologia, economia, etnicità nell'arco alpino*.

A questo punto in ambito tedesco non si poteva più ignorare la discussione. Anche qui, tuttavia, il testo è stato pubblicato da due editori sudtirolesi della casa editrice Folio «*Die unsichtbare Grenze*» che vengono da oltreconfine, precisamente da Vienna.

Prima del 1995, anno in cui è uscita la traduzione tedesca del testo, in Sudtirolo non era mai sorta l'esigenza di rendere accessibile il contenuto di questa importante ricerca. Per quanto oggi nel Sudtirolo, pare convincente la necessità di approfittare del sapere antropologico, gli americani nelle Alpi hanno sempre suscitato un certo sospetto circa la loro competenza storica. Questo dubbio si è dimostrato immotivato, poiché le tematiche della storia hanno trovato larga riflessione nel testo.

Non si trattava neppure di un problema di traduzione, anche se gli editori confermano che non è stato semplice riportare informazioni tratte da testi o documentazione tedeschi, poi tradotti in inglese, nuo-

vamente in tedesco. Questo era anche il motivo per cui alcuni particolari storici sono stati resi più precisi nella nuova versione tedesca.

Comunque il lavoro alla fine si è fatto, riconoscendo che il testo nasceva proprio in virtù del vivo interesse degli autori per la complessa vicenda di una minoranza etnica. Quali erano quindi gli ostacoli che hanno impedito un'apertura più tempestiva in ambito tedesco?

Direi che erano soprattutto di carattere politico: lo scenario storico è infatti interamente caratterizzato da un lato dal processo di italianizzazione forzata, dall'altro dalla lotta per l'autonomia culturale da parte della minoranza tedesca. Questo era però lo scenario del periodo fascista, che nel frattempo è relativamente mutato. La lotta del '68 e quella per il riconoscimento del «Pacchetto» che accoglieva le richieste della minoranza tedesca nel Sudtirolo si sono concluse con l'accettazione di queste da parte del Governo italiano nel '93. Il fatto sicuramente ha contribuito a moderare l'atteggiamento difensivo e scettico verso la componente italiana della popolazione, e ha portato a un confronto etnico assai più rilassato che nel passato.

Nonostante questi cambiamenti avvenuti nell'ambito socio-politico sudtirolese, dell'edizione tedesca del libro sono state vendute, in due anni, non più di 200 copie.

Una quantità assai contenuta quindi, considerando l'attualità e rilevanza della tematica che vi è discussa. I motivi stanno probabilmente nel fatto che il testo è relativamente specialistico e richiede capacità di lettura che a molti sono estranee. Altri non hanno punti di identificazione con il mondo contadino della val di Non. Altri ancora, tuttavia, temono la «concorrenza americana», e ne temono il riconoscimento scientifico, in quanto in Sudtirolo la ricerca empirica in campo culturale viene tuttora disattesa, sebbene la difesa della cultura sia spesso, vista la situazione della minoranza etnica, una precisa esigenza *anche* esistenziale. Per quanto la ricerca degli usi e costumi abbia la sua importanza, è ora di lanciare un appello che inviti a scavalcare le frontiere e guardare oltre i limiti delle nostre montagne, di cui si possono infatti raggiungere le cime per allargare gli orizzonti.

Bibliografia

- J. COLE, E. WOLF, *Die unsichtbare Grenze. Ethnizität und Ökologie in einem alpentale*, Vienna/Bolzano, Ed. Folio, 1995.
- J. COLE, E. WOLF, *La frontiera nascosta. Ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, San Michele all'Adige, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 1993.
- F. LA CECLA, *Mente locale per un'antropologia dell'abitare*. (Eléuteria 1993) Milano.
- G. KEZICH, P.P. VIAZZO (a cura di), «La Frontiera nascosta» rivisitata. Ecologia, economia, etnicità nell'arco alpino, (Atti del Seminario Permanente di Etnografia Alpina, 1° ciclo), San Michele all'Adige, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 1993 (SM Annali di San Michele, 6).
- M. VERDORFER, Recensione in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, ÖZG, 7/1996/2.

L'opera di John W. Cole e Eric R. Wolf sulle Alpi: una nuova frontiera per l'antropologia

di Pier Paolo
VIAZZO



Cinque anni fa, nel 1991, tre sessioni dell'annuale convegno dell'American Anthropological Association furono dedicate a un'esplorazione dell'influenza esercitata dall'opera di Eric Wolf sull'antropologia e su altre discipline confinanti, soprattutto la storia sociale e comparativa. Da quelle tre sessioni è emerso un corposo volume pubblicato lo scorso anno con il titolo *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf* ⁽¹⁾. Non è usuale che l'opera di un antropologo in piena attività sia sottoposta a una «esplorazione» sistematica da parte non solo di allievi diretti, o di altri colleghi antropologi, ma anche di studiosi provenienti da varie discipline che non esitano a riconoscere nei loro lavori un debito decisivo nei confronti delle prospettive analitiche e teoriche aperte da Wolf. Mi è sembrato opportuno ricordare questo volume e il tributo all'opera di Wolf che esso rappresenta, per sottolineare come il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina – conferendo il «Premio Mariani» a Eric Wolf – premi uno dei più grandi antropologi della seconda metà del nostro secolo, uno dei più influenti sia all'interno sia all'esterno della disciplina attraverso i suoi molti libri, i suoi articoli spesso fondamentali e anche attraverso il suo vigoroso sforzo di raccordo interdisciplinare perseguito soprattutto come condirettore per molti anni (insieme a Sylvia Thrupp) della rivista *Comparative Studies in Society and History*, il primo vero ponte gettato tra storia e antropologia.

Nel percorso intellettuale e scientifico di Wolf, la ricerca alpina condotta nell'alta val di Non e sfociata nella pubblicazione, nel 1974, di *The Hidden Frontier* – il volume scritto a quattro mani con John Cole, l'altro studioso a cui è stato conferito il «Mariani» – ha rappresentato una tappa né casuale né secondaria ⁽²⁾.

Su questa ricerca, e su questo volume, molte cose sono state dette nei cinque anni di vita dello S.P.E.A., il Seminario Permanente di Etnografia Alpina promosso e organizzato dal Museo di San Michele. Il primo ciclo di incontri, tenutosi tra il 1991 e il 1993, fu dedicato a una rivisitazione dei temi affrontati da Wolf e da Cole nella loro ricerca sul terreno e nella loro più ampia riflessione teorica e metodologica. E il volume di atti prodotto da quel ciclo seminariale è testimonianza della

fecondità delle vie aperte agli studiosi del mondo alpino dal lavoro di Cole e Wolf⁽³⁾. Della genesi del loro studio, e della sua collocazione all'interno del quadro ricco di fermenti dell'antropologia americana negli anni compresi approssimativamente tra il 1950 e il 1975, ci hanno parlato tre anni fa gli stessi autori quando, in una memorabile sessione del Seminario Permanente, venne presentata la prima edizione italiana del loro libro, pubblicata proprio dal Museo di San Michele⁽⁴⁾.

Vale però la pena di ricordare che il tema centrale affrontato in questo libro è quello dell'etnicità, dei rapporti tra gruppi etnici – un tema tornato oggi di bruciante e spesso drammatica attualità, ma che già affascinava e turbava Wolf negli anni '50, quando pure pareva ai più che quel fascio confuso di sentimenti 'primordiali' e 'localistici' che siamo soliti definire etnicità, o identità etnica, fosse destinato a dissolversi all'interno dei processi di modernizzazione che erano allora, nell'immediato dopoguerra, così spettacolarmente all'opera e che sembravano destinati a sospingere inevitabilmente tutti i gruppi umani verso la dimensione universalistica attesa e teorizzata dalla sociologia di quegli anni. Come Wolf ha avuto più volte modo di ricordare⁽⁵⁾, il suo interesse per il problema dei rapporti tra gruppi etnici ha radici personali e risale agli anni dell'adolescenza. Nato in Austria nel 1923 e vissuto a Vienna fino ai dieci anni, Wolf ha trascorso la sua adolescenza nella tormentata regione dei Sudeti, prima di trasferirsi per pochi anni in Inghilterra e poi definitivamente negli Stati Uniti per sfuggire alle persecuzioni razziali naziste, ed è nei Sudeti che il giovanissimo Wolf respira un'atmosfera percorsa da tensioni interetniche e ha esperienza diretta delle situazioni e dei contesti in cui i confini etnico-linguistici si manifestano, talvolta in maniera evidente, anche brutale, talvolta in maniera più sottile e sfumata.

Divenuto antropologo in America, ma ancora attento alle vicende europee e convinto dell'importanza di uno studio antropologico dell'etnicità, Wolf decide verso la fine degli anni '50 di intraprendere una ricerca sul terreno in un'area di frontiera europea. La scelta cade sull'area trentino-sudtirolese. Alla decisione di condurre una ricerca in quest'area contribuiscono più fattori. Una ragione è pratica: la possibilità di utilizzare le proprie competenze linguistiche. Un'altra è, anche qui, personale: da ragazzo, Wolf era stato in villeggiatura in val Gardena e aveva percepito l'esistenza di tensioni etniche simili a quelle che percorrevano la regione dei Sudeti.

Ma nelle Alpi del Trentino e del Sudtirolo Wolf torna, questa volta, studioso ormai maturo, cresciuto nella grande tradizione dell'antropologia culturale americana arricchita, nel suo caso, dall'influenza di Julian Steward, il vero fondatore del moderno studio antropologico delle relazioni tra ambiente e organizzazione sociale⁽⁶⁾. Il disegno della sua ricerca sul terreno è di rara semplicità ed eleganza. Wolf decide di

concentrare la propria attenzione su due paesi della val di Non destinati ad acquistare grande fama nella letteratura antropologica, Tret e St. Felix. La ragione della scelta di queste due comunità è che esse sono adiacenti e soggette a vincoli ambientali pressoché identici, ma sono separate da una chiara frontiera etnica e linguistica, e forniscono così un ideale laboratorio antropologico in cui misurare quasi sperimentalmente l'influenza della natura – i vincoli ambientali – e della cultura, le diverse tradizioni a cui gli abitanti dei due paesi si richiamano.

I risultati della ricerca condotta a Tret e a St. Felix nel 1960-61 paiono indicare una decisa prevalenza della «cultura». Come Wolf sostiene soprattutto in un magistrale articolo apparso nel 1962 nella rivista che ho più sopra citato, *Comparative Studies in Society and History*, le differenze da lui riscontrate nella struttura sociale dei due villaggi alpini, nella loro organizzazione familiare, nelle loro forme di socialità, negli stessi modelli di insediamento sembrano essere tutte riportabili alla differenza tra due sistemi di eredità che privilegiano l'indivisibilità nella germanica St. Felix, la divisibilità nella romanza Tret (7).

Se si fosse fermata a questo punto, la ricerca a Tret e St. Felix sarebbe stata annoverata tra le migliori condotte in quegli anni in area alpina, ma – per usare un'immagine sportiva – non si sarebbe staccata nettamente dal gruppo. A rendere speciale la ricerca in val di Non, a farne il primo vero classico dell'antropologia alpina, è l'entrata in scena di John Cole, allievo di Wolf, che nel 1965 ritorna a lavorare il terreno etnograficamente dissodato dal maestro, e non solo, ha modo di proseguire e approfondire la ricerca, ma la conduce in direzioni inattese e nuove, e nuove non soltanto per l'antropologia alpina, ma per l'antropologia in generale.

In un certo senso, si potrebbe dire che la fase della ricerca condotta da Cole nel 1965-67, a cui seguirà una terza fase condotta congiuntamente da Cole e Wolf, rivendica l'importanza della «natura». Non limitandosi a uno studio di quello che gli stessi Cole e Wolf chiamano livello ideologico, e procedendo a verifiche quantitative – una novità per quegli anni – Cole scopre che sotto certi cruciali aspetti le due comunità divergono assai meno di quanto non fosse apparso inizialmente. L'estensione delle proprietà è quasi identica, così come la composizione delle famiglie, e nella pratica i processi di eredità sono quasi indistinguibili. L'ambiente alpino sembra imporre alle due comunità, pur così diverse culturalmente, una convergenza verso soluzioni sostanzialmente identiche agli stessi fondamentali problemi di adattamento e sopravvivenza.

Ma le più mature fasi della ricerca a Tret e a St. Felix non conducono soltanto a una rivalutazione dei fattori ecologico-ambientali. Esse comportano anche, per Cole e per Wolf, un reale confronto con la storia, con l'archivio, con la complessità delle relazioni che – con intensità

variabile e in forme diverse – hanno legato nel tempo questi due insediamenti d'alta quota con le forze politiche ed economiche del mondo esterno. Come giustamente si rileva nella motivazione del Premio, Wolf e Cole hanno avuto il merito di «trasferire in ambito alpino» le metodologie della ricerca antropologica più avanzata di quegli anni e, possiamo aggiungere, di aver utilizzato il laboratorio alpino offerto dall'alta val di Non per creare un nuovo stile di ricerca, che impegna l'antropologo per periodi prolungati e in cui l'analisi antropologica si intreccia soprattutto con quella storica.

Questo studio di una frontiera etnica e linguistica osservata – con rasserenante simpatia – nelle dimensioni e nelle dinamiche che la differenza assume a livello di villaggio ha indubbiamente aperto nuove frontiere per l'antropologia alpina, imponendo standard più rigorosi ed elevati e sollevando una serie di questioni che hanno guidato la ricerca per molti anni e tuttora la ispirano. La migliore letteratura antropologica alpina di questi ultimi vent'anni – a cominciare dal lavoro pure così diverso di Robert Netting, di cui proprio oggi è stata presentata la traduzione italiana ⁽⁸⁾ – si comprende solo alla luce della ricerca di Cole e Wolf e del loro volume del 1974, che sintetizza i risultati della loro indagine ripercorrendone le fasi, senza alcun tentativo di celare l'esistenza di cesure e di questioni ancora aperte, e che proprio da questa rara onestà intellettuale trae la sua perdurante capacità di stimolo.

Ma è indubbio che l'intera ricerca antropologica sia uscita rinnovata e rinvigorita dall'esperienza di Wolf e di Cole in alta Anaunia. È oggi quasi un luogo comune parlare della necessità di coniugare antropologia e storia. Ma trent'anni fa la situazione era ben diversa, e varcare le soglie di un archivio, o avventurarsi in ampie esplorazioni storiografiche, rappresentava non di rado un atto di coraggio. Quello di Cole e Wolf è stato uno degli studi che hanno mostrato concretamente alla comunità antropologica la via da seguire, o quantomeno una via, non facile, ma praticabile e ricca di potenzialità. Il loro è stato uno degli studi che più hanno contribuito a segnalare alla comunità degli storici l'esistenza di un'antropologia con cui un dialogo sembrava possibile e fruttuoso. È stato lo studio che ha dato definitivamente e incontestabilmente dignità all'area alpina come terreno legittimo di ricerca etnografica, rivelando appieno la fecondità che questi aspri terreni montuosi e i patrimoni culturali delle popolazioni che vi si sono insediate possono avere per la riflessione antropologica. Per tutte queste ragioni è dunque grande il debito che tutti gli antropologi hanno nei confronti di John Cole e di Eric Wolf, e in particolar modo coloro che sulle loro orme si sono dedicati allo studio antropologico delle Alpi, non di rado – com'è stato il mio caso – attirati verso le montagne dalla suggestione esercitata dalla lettura del loro libro dedicato a questi due famosi villaggi, Tret e St. Felix, proprio a due passi da qui.

È il testo della prolusione alla consegna del Premio Internazionale di Etnografia Alpina «Michelangelo Mariani», assegnato *ex-aequo* a John W. Cole e Eric R. Wolf nel 1996. Precedenti medaglisti erano stati G. Šebesta (1986) e Milko Maticetov (1989). Il premio intitolato all'estensore di una «*Description Historica*» di «*Trento con il Sacro Concilio et altre notabili*» (1673), particolarmente attenta alla descrizione degli usi e costumi del popolo, viene periodicamente assegnato dal Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina a personalità distinte in misura straordinaria nello studio dell'etnografia dell'area alpina.

Note

- (1) J. SCHNEIDER, R. RAPP (a cura di), *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- (2) J.W. COLE, E.R. WOLF, *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York & London, Academic Press, 1974; (trad. it.) *La frontiera nascosta. Ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, San Michele all'Adige, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 1993, (2ª ediz.) Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994.
- (3) G. KEZICH, P.P. VIAZZO (a cura di), «*La frontiera nascosta*» rivisitata. *Ecologia, economia, etnicità nell'arco alpino*, (Atti del Seminario Permanente di Etnografia Alpina, 1° ciclo), San Michele all'Adige, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 1993 (= *SM Annali di San Michele*, 6).
- (4) J.W. COLE, E.R. WOLF, «'La frontiera nascosta': A Retrospective», in G. KEZICH, P.P. VIAZZO (a cura di), «*La frontiera nascosta*» rivisitata, cit., pp. 3-9. L'edizione italiana di *The Hidden Frontier* venne presentata a San Michele all'Adige il 31 marzo 1993.
- (5) Oltre a COLE e WOLF, *The Hidden Frontier*, cit., p. 4, cfr. A. GHANI, «A Conversation with Eric Wolf», in *American Ethnologist*, 14, 1987, pp. 348-349, e J. FRIEDMAN, «An Interview with Eric Wolf», in *Current Anthropology*, 28, 1987, pp. 107-108.
- (6) Dopo aver conseguito il dottorato in antropologia presso la Columbia University di New York nel 1951, Wolf partecipò al «Puerto Rico Project» diretto da Julian Steward, di cui fu poi collega all'Università dell'Illinois negli anni 1953-55.
- (7) E.R. WOLF, «Cultural Dissonance in the Italian Alps», in *Comparative Studies in Society and History*, 5, 1962, pp. 1-14.
- (8) R.M. NETTING, *Balancing on an Alp. Ecological Change and Continuity in a Swiss Mountain Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; (trad. it.) *In equilibrio sopra un'alpe. Continuità e mutamento nell'ecologia di una comunità alpina del Vallese*, San Michele all'Adige - Roma, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina - La Nuova Italia Scientifica, 1996.

L'evoluzione del bilinguismo in alta val di Non: il caso di Tret

di Daniela
WEBER EGLI

Il concetto di bilinguismo presuppone individui bilingui che – per varie ragioni (economiche, sociali, politiche) – fanno da «ponte» tra due comunità di lingue diverse. A seconda degli interessi o costrizioni ne può risultare un elevato grado di conoscenza dell'altra lingua in molte persone dall'una e/o dall'altra parte del confine. È meno probabile però che da ambedue le parti si arrivi ad un livello parallelo nella conoscenza dell'altra lingua, perché

«a self sufficient bilingual community has no reason to remain bilingual, since a closed community in which everyone is fluent in two languages could get along just as well with one language. As long as there are different monolingual communities, however, there is likelihood of contact between them; this contact results in bilingualism». (Mackey 1968:555).

Per una verifica di questa affermazione ho scelto il caso di Tret, un piccolo paese di circa 200 abitanti dell'alta val di Non (frazione di Fondo), situato proprio sul confine linguistico (e dal 1948 anche provinciale tra Bolzano e Trento) e geograficamente più a contatto con il paese tedescofono St. Felix (distanza 2 km) che con Fondo (distanza 6 km).

Ma perché mai ho scelto proprio questa località? Fu durante il periodo di ricerca per la mia tesi di dottorato sulle famiglie bilingui in Alto Adige (cfr. Weber Egli 1992) che qualcuno mi suggerì la lettura del libro *The Hidden Frontier* di John Cole & Eric Wolf. Non tardai a seguire questo consiglio e lessi quasi d'un fiato questo classico dell'antropologia alpina con il significativo sottotitolo *Ecology and ethnicity in an Alpine Valley*. Soprattutto la parola «ethnicity» m'incuriosì perché proprio in quel periodo abbondavano le pubblicazioni con questo termine nel titolo. Nonostante il fatto che per la mia indagine allora in corso mi interessavano per lo più le condizioni di vita e le scelte linguistiche delle famiglie cittadine con genitori di madrelingua diversa, i dati raccolti dai due ricercatori americani nei due paesi di montagna (Tret e St. Felix) sottolineavano alcune particolarità «etniche» che sembrano tuttora caratterizzare certi atteggiamenti dei due maggiori gruppi linguistici all'interno della regione Trentino-Alto Adige.

Decisi quindi di dedicarmi a una specie di «restudy» nei paesi studiati da Cole & Wolf, cercando però di esaminare da più vicino i fatti



linguistici e non quelli antropologici. Mi interessava specialmente indagare sul come la politica linguistica dell'Alto Adige con il suo sistema scolastico particolare avesse influito sul comportamento linguistico degli abitanti di queste due località. Volevo anche sapere se il fatto che qui il contatto fra nonesi-italiani e tirolesi-tedeschi era un fenomeno antico – e non «importato» o addirittura «imposto», cioè artificialmente creato nel corso del nostro secolo come nelle città altoatesine durante il fascismo – avesse un influsso positivo sull'atteggiamento verso l'altro gruppo.

Il concetto di confine implica almeno tre accezioni: «quella della divisione (che significa anche rinchiusere persone, beni e idee), quella della periferia (che include l'idea dello spazio vuoto) e quella del collegamento (che significa contatti, interazioni e scambi di persone, beni e idee)». (Leimgruber 1987:17).

Alla base delle considerazioni che seguono c'è un confine linguistico che segna una distinzione antica tra l'area germanica e quella neolatina. Cercando di seguirne il percorso storico e interpretando l'oscillazione di questo confine attraverso i secoli vorrei evidenziare come tutte e tre le accezioni sopracitate abbiano influito sulle relazioni tra le comunità e le lingue venute a contatto in alta val di Non.

Forse Tret un tempo era bilingue (cfr. Mastrelli Anzillotti 1979:139s), è anche probabile che l'insediamento abbia operato da ambedue le direzioni, mentre per St. Felix si ipotizza che i primi coloni fossero venuti da Tisens/Tesimo e dintorni, cioè dalla parte tedesca.

L'Inama (1931) invece sottolinea il carattere italiano del villaggio, che sarebbe sempre rimasto frazione di Fondo. Ma bisogna tener conto che il suo *Fondo e la sua storia* è nato in un clima piuttosto nazionalistico e quindi va letto con un po' di cautela come tutti gli scritti che trattano argomenti simili. È quello che sottolinea anche S. Gal a proposito della situazione al confine austro-ungarico del Burgenland:

«There has been some controversy among Hungarian and Austrian scholars about Oberwart's early history and about the linguistic evidence of place names and field names on which accounts are based. Ethnic and linguistic origins, precedence of settlement, and historical information generally constitute the idiom through which political claims to territory are usually expressed in East-Central Europe. The scholarly controversies concerning the history of this region reflect, in part, the fact, that in the twentieth century Burgenland has been a strongly contested territory...» (1979:34).

Anche la nostra zona può definirsi «contested territory» per almeno due aspetti:

a) sta di fatto che Fondo e Senale/Unsere liebe Frau im Walde per decenni si contestavano i pascoli nelle zone intermedie e ciò indica forse la mancanza di limiti ben definiti in quell'area di transizione (troviamo qui l'accezione della «periferia» e dello «spazio vuoto»), e

b) per il confine linguistico, linea di demarcazione tra tirolese-tedesco e noneso-italiano, che solo nel nostro secolo venne rispettata anche amministrativamente quando i paesi di lingua tedesca vennero trasferiti alla provincia di Bolzano nel 1948.

Per quanto riguarda l'intersecarsi di domini diversi nei secoli passati, basta dare un'occhiata alla situazione abbastanza complessa di Caseid (l'attuale St. Felix): politicamente faceva parte di Senale fino a metà '800, giuridicamente dipendeva da Castelfondo ed ecclesiasticamente da Fondo. Perciò i fedeli – lamentandosi come altrove nel «Deutschnonsberg» che i preti non sapevano la loro lingua – si recavano spesso a Senale per sentire la messa là dove si parlava la loro lingua. E solo con la propria chiesa (dedicata a San Felice nel 1742) in mezzo al paese ebbero finalmente i sacerdoti di lingua tedesca.

Se si osservano i cognomi ricorrenti nei registri di chiesa, sembra però che il confine etnico tra le due comunità sia stato assai stabile in quel periodo: per St. Felix si trovano solo due cognomi non tedeschi, Cologna (che ora sta per scomparire) e Bertagnolli. A Tret l'unico cognome non italiano sarebbe stato Profaizer (accertato dal 1633, e ancora nel 1911 – in occasione dell'ultimo censimento austriaco – con due occorrenze era l'unico nome tedesco a Tret, mentre per l'80% delle 50 case elencate il proprietario si chiamava Bertagnolli (cfr. Archivio comunale Fondo).

Una nuova fase di contestazione si ebbe poi all'inizio del nostro secolo quando i nazionalisti di ambedue le parti cercarono di promuovere l'uso della propria lingua e di recuperare zone «perdute», per esempio con l'istituzione di scuole materne in zone limitrofe quale la nostra.

Come risulta dall'indagine di M. Scroccaro, in questa stessa epoca il «Deutscher Schulverein» e la «Lega nazionale» si diedero da fare per influire sulle comunità e vallate ladine tese tra la simpatia e l'interesse economico per i tirolesi tedeschi e la vicinanza linguistica con i trentini (cfr. 1990:56s). «Alle soglie dell'entrata in guerra, l'area ladina era rivendicata dall'Italia in quanto propaggine settentrionale del mondo italiano, mentre da parte austriaca, nel corso delle trattative con l'Italia per garantirne la neutralità, ci si dichiarava disponibili a cedere il Trentino, ma non la valle di Fassa e l'Ampezzano...» (ibid. 58). Siccome la val di Non per il suo dialetto «semiladino» faceva parte delle «zone a rischio», non c'è da meravigliarsi delle attività delle due leghe in questa valle. A Tret esisteva allora un asilo di lingua italiana promosso dal curato don Matteo Springhetti dal 1909 al 1914 (mantenuto dai sussidi della «Lega italiana», soppresso allo scoppio della Prima guerra mondiale) e un altro di lingua tedesca (promosso dal «Tiroler Volksbund») affidato alla maestra Rosa Etzel almeno nel 1913 (devo quest'informa-

zione alla cortesia del dott. R. Albertini). Osserviamo pertanto l'importanza della scuola (in questo caso di quella materna) e la sua strumentalizzazione a fini nazionalistici, un fatto che si ripeterà con il programma di «snazionalizzazione degli alloglotti» durante il fascismo.

Mi sembra inoltre importante sottolineare che in questi ultimi anni sotto l'Austria, i giovani di Tret andavano a servizio nelle famiglie di lingua tedesca; le ragazze lavoravano anche nei magazzini di frutta e molti maschi facevano i muratori e giravano per l'area tedesca, imparando così almeno la varietà parlata dell'altra lingua (cfr. anche Scroccaro che sottolinea l'interesse per la lingua tedesca da parte dei ladini; 1990:43, passim). A St. Felix perciò non c'era bisogno di sapere l'italiano o il noneso per poter comunicare coi vicini di Tret, tanto loro sapevano un po' il tedesco che all'interno dell'impero austro-ungarico era la lingua più importante.

È normale che un certo grado di bilinguismo si osservi nelle minoranze linguistiche, mentre la maggioranza (vale a dire i parlanti della lingua di Stato) non deve preoccuparsi di imparare un'altra lingua. Coll'importanza del tedesco in quest'epoca si spiegano pure i vari prestiti lessicali tedeschi rintracciabili tuttora nei dialetti dell'Italia nord-orientale (cfr. Zolli 1986).

Ma ben presto le cose cambiarono. Dopo l'annessione all'Italia i nonesi di lingua italiana d'un tratto entrano a far parte della maggioranza (e ricordiamo che in quel periodo da parte italiana il ladino veniva considerato una varietà dell'italiano e non una lingua a sé stante) e quindi la domanda di bilinguismo a Tret viene meno. Prima dell'annessione, l'area tedesca del Tirolo e Vorarlberg era la meta preferenziale della migrazione temporanea dei trentini; dopo il 1918 essa viene sensibilmente ridotta alla sola parte alto-atesina provocando «un consistente calo degli introiti derivanti da questa attività» (Scroccaro 1990:37) e probabilmente anche un calo delle conoscenze del tedesco.

Solo per breve tempo i sudtirolesi e i trentini di lingua tedesca potevano frequentare la scuola nella loro madrelingua. Coll'avvento del fascismo però l'insegnamento «alloglotta» venne abolito e si fu sul punto di creare un bilinguismo forzato (intravisto dai fascisti al massimo come fase intermedia prima dell'assimilazione totale della popolazione di lingua diversa). Perciò anche a St. Felix durante il periodo fascista non c'era altra lingua scolastica che quella italiana, la nuova lingua di Stato. E quindi molte persone a St. Felix (come altrove) dovettero arrangiarsi con l'italiano a scuola e in pubblico.

Dopo la Seconda guerra mondiale i contrasti etnici tra i due paesi contigui in alta val di Non si fecero sentire di più da ambo le parti per le brutte esperienze fatte col fascismo e col nazionalsocialismo. E nonostante il primo statuto d'autonomia per la regione (1948, in quell'occasione i paesi di lingua tedesca dell'alta val di Non e della val di Fiemme

vennero trasferiti alla Provincia di Bolzano) la conoscenza dell'italiano rimase indispensabile per i «Deutschnonsberger» come per il resto della popolazione altoatesina.

Ma c'era di nuovo il diritto all'insegnamento nella lingua materna anche se l'italiano era (e lo è tuttora) obbligatorio durante tutto il curriculum. Ne risulta la conoscenza discreta della cosiddetta seconda lingua (cioè dell'italiano – lingua di Stato) da parte dei sudtirolesi tedeschi, soprattutto in città e in zone di contatto con l'italiano (cfr. Egger 1985, Weber Egli 1992). Non mancano perciò le interferenze linguistiche (italianismi nel tedesco locale) soprattutto nel lessico amministrativo.

Per i trentini invece imparare il tedesco ormai era né importante né prestigioso. Per lunghi anni la lingua tedesca in tutta Europa sapeva di nazismo. Perciò parlarlo in pubblico a Tret, a cavallo tra gli anni '40 e '50, era visto male e di conseguenza i figli nati da matrimoni mistilingui parlavano italiano (o noneso) anche con la mamma germanofona. Anche le famiglie di Curon (Graun) nell'alta val Venosta, che insieme ad altre due o tre famiglie di lingua tedesca si sono stabilite a Tret nel secondo dopoguerra, fecero presto a inserirsi e a comunicare col resto della popolazione in noneso e in italiano. Ad aiutare l'italianizzazione dei nuovi arrivati era certo il lavoro nell'agricoltura (con un sistema sociale di aiuto reciproco; cfr. Cole & Wolf) e la scolarizzazione in lingua italiana dei loro figli.

Per arrivare alla situazione odierna ci volle l'emancipazione dell'elemento tedesco col nuovo statuto di autonomia (autonomia a livello provinciale con maggior rispetto per le minoranze tedesca e ladina, 1972) e una nuova generazione non solo di italiani, che con «Germania» e «tedesco» non associano più in prima linea «Hitler» e «campi di concentramento» ma la prima potenza economica all'interno della U.E.. La rivalutazione della lingua tedesca, la buona conoscenza sia dell'italiano che del tedesco di chi ha frequentato la scuola tedesca in provincia di Bolzano e un maggior interesse per le lingue straniere in generale, fanno sì che oggi la maggior parte dei figli nati da matrimoni mistilingui a Tret (per la mancanza della scuola in paese) frequentino la scuola tedesca a St. Felix e non quella italiana di Fondo, mentre a casa parlano tutte e due le lingue. Una soluzione pragmatica del genere è dovuta alle relazioni abbastanza buone tra le due comunità in questi ultimi anni: St. Felix e Tret, per così dire, si scambiano scolari e fieno (perché molti contadini di St. Felix – dove l'agricoltura gode sempre di un certo prestigio – hanno in affitto un prato a Tret, approfittando così del fatto che molti abitanti di Tret hanno abbandonato l'attività nel settore agrario; cfr. Cole & Wolf 1993:231; Weber Egli 1994). Così si fa largo la terza accezione di «confine»: «interazione» e «scambio».

Per quanto riguarda la politica linguistica degli ultimi vent'anni nelle rispettive province, essa risulta in due forme di bilinguismo assai diverse: a St. Felix la quasi totalità della popolazione è di lingua madre tedesca. A scuola tutti imparano l'italiano come seconda lingua (= L2) con buoni risultati. A Tret la situazione è abbastanza complessa: a) ci sono gli italofoeni che a scuola imparano un pochino di tedesco senza praticarlo molto; b) circa la metà degli attuali scolari sono di famiglie mistilingui: a casa parlano le due lingue (di solito nella forma dialettale) e a scuola (ricordiamo che di solito frequentano quella di St. Felix) il tedesco con L2 italiano. Ne risulta una buona conoscenza delle due lingue, e un'identità da «bilingue» in molti di loro.

Anche se non condivido l'opinione che questa tendenza risulti in una germanizzazione totale del paese di Tret (come già qualcuno ha ipotizzato), bisogna pur tener conto del fatto che la lingua scolastica incide marcatamente sull'identità etnica di molti bilingui. L'evoluzione futura dipenderà quindi anche dagli sforzi intrapresi per migliorare l'insegnamento delle lingue straniere nelle scuole italiane perché ormai è incontestato che la padronanza di più lingue comporta molti vantaggi, e oggi giorno la conoscenza equilibrata di due (o anche più) lingue viene giudicata positivamente dalla maggioranza degli scienziati in psicologia, linguistica e sociologia, mentre ancora negli anni '30/'40 molti di loro sottolineavano gli aspetti negativi del bilinguismo (cfr. Grosjean 1982). Perciò, l'inconveniente di non aver più la scuola in paese, per i figli nati da matrimoni «misti» a Tret, si è trasformato in un vantaggio permettendo loro di aumentare il bagaglio culturale e le chances professionali, nonché di fungere da «ponte» tra l'area tedescofona e quella italiana.

Bibliografia

- J.W. COLE, E.R. WOLF, *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York & London, Academic Press, 1974; (trad. it.) *La frontiera nascosta. Ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, San Michele all'Adige, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 1993, (2ª ediz.) Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994.
- K. EGGER, *Zweisprachige Familien in Südtirol: Sprachgebrauch und Spracherziehung*, Innsbruck, 1985.
- S. GAL, *Language shift: social determinants of linguistic change in bilingual Austria*, New York, 1979.
- F. GROSJEAN, *Life with two languages*, Cambridge Mass. & London, 1982.
- V. INAMA, *Fondo e la sua storia*, (riproduzione conforme all'originale, Trento, 1982), 1931.
- W. LEIMGRUBER, *Il confine e la gente: interrelazioni spaziali, sociali e politiche fra la Lombardia e il Canton Ticino*, a cura di CARLO BRUSA, Varese, 1987.
- W. MACKEY, «The description of bilingualism» in: JOSHUA, FISHMAN, *Readings in the sociology of language*, The Hague - Paris, 1968, pp. 554-84.
- G. MASTRELLI ANZILLOTTI, «L'elemento tedesco nella toponomastica della Valle di Non»

in: G.B. PELLEGRINI, (a cura di), *La valle del Fersina e le isole linguistiche di origine tedesca nel Trentino*, Atti del convegno, S. Orsola, settembre 1978, San Michele all'Adige, 1979, pp. 135-45.

M. SCROCCARO, *De Fasa ladina, la questione ladina in Val di Fassa dal 1918 al 1948*, Trento, 1990.

D. WEBER EGLI, *Gemischtsprachige Familien in Südtirol/Alto Adige, Zweisprachigkeit und soziale Kontakte*, Merano, 1992.

D. WEBER EGLI, «La frontiera spostata» in: *SM Annali di San Michele*, n. 6/1993, San Michele all'Adige, 1994.

P. ZOLLI, «Tedeschismi moderni nei dialetti italiani», in: *Elementi stranieri nei dialetti italiani*, Atti del XVI convegno del C.S.D.I., ottobre 1984, Ospedaletto, vol. I, 1986, pp. 57-77.

WEBER EGLI

MISCELLANEA DI
ETNOGRAFIA
TRENTINA E ALPINA

Indagine sulla tecnologia degli attrezzi da taglio di uso boschivo in Trentino

di Mauro
AGNOLETTI

Lo scopo principale di questo lavoro è quello di raccogliere alcune informazioni sull'impiego e la tecnologia costruttiva di alcuni attrezzi da taglio usati nel lavoro in bosco in Trentino, cioè in quelle operazioni scientificamente definite come utilizzazioni forestali. Si tratta di un'indagine limitata, svolta in parte intervistando fabbri e boscaioli, e in parte analizzando i reperti materiali conservati al Museo di San Michele all'Adige. Si cerca così di colmare la carenza di studi atti a descrivere e identificare alcune tecniche utilizzate nel passato, che possano poi essere messe in relazione ai sistemi sociali che le hanno prodotte e all'ambiente naturale.

Un tipo di indagine i cui risultati possono essere utilizzati in molti settori: da quello etno-antropologico, a quello socio-economico fino alla storia forestale. Alcuni dei problemi che si incontrano in queste ricerche sono costituiti dai rischi di generalizzazione di dati locali e dalla difficoltà di interpretazione della funzione in mancanza della testimonianza orale o scritta.

Nel primo caso è facile compiere degli errori, giudicando la funzione di un attrezzo solo in base all'informazione data dall'operatore al momento dell'indagine, che può essere diversa rispetto alla funzione originaria, nel secondo non si riesce a identificare l'oggetto perché mancano categorie di riferimento. Per tentare di limitare tali inconvenienti mi è parso utile cercare di definire delle tipologie generali a cui fare riferimento quando si analizzano questi tipi di reperti. I risultati del lavoro si integrano con le «norme di ordinamento e catalogazione» che appaiono nel presente volume.

Fabbri e fucine

La fabbricazione degli attrezzi da taglio è una delle tante lavorazioni tradizionali che un tempo venivano svolte in modo diffuso su tutto il territorio trentino. La necessità di sviluppare strategie di sopravvivenza che rendessero autosufficienti le popolazioni montane aveva fatto in modo che quasi in ogni insediamento rurale dell'area alpina fosse presente, assieme ad altre attività, anche la fucina del fabbro. Una delle lavorazioni tipiche dei fabbri era la produzione degli attrezzi da lavoro.



Fra i più importanti vi erano senz'altro quelli per tagliare e lavorare il legname.

Appare quindi chiaro come l'attività del fabbro giocasse un ruolo strategico nel sistema socio-economico e non è sorprendente osservare che nel 1931 le officine da fabbro ferraio fossero ben 338 con circa 620 addetti mentre 24 esercizi erano particolarmente specializzati nella fabbricazione di arnesi da taglio. A fronte di questi dati stanno i risultati dell'inchiesta coordinata dallo scrivente e svolta dagli Operatori Ambientali della Provincia Autonoma di Trento nel 1994, che ha messo in luce la presenza sul territorio di un totale di 70 fucine, delle quali 23 completamente trasformate, 25 in rovina, 8 in medio stato di conservazione e 14 funzionanti o che potrebbero esserlo con qualche lavoro di restauro. La riduzione del numero delle manifatture artigianali è dovuta a vari fattori; da un lato abbiamo la concorrenza esercitata dalla manifattura industriale, dall'altro il diminuire della necessità di attrezzi a causa dell'uso di macchine quali la motosega e della contrazione dei mestieri tradizionali legati al bosco. La produzione industriale ha avuto come effetto una standardizzazione delle forme che invece nell'800 e fino ai primi del '900 erano il marchio di fabbrica di ogni officina. Questo processo ha notevolmente ridotto la variabilità specifica dei vari attrezzi, ma ha anche avuto come effetto la tendenza alla riduzione delle forme da parte delle manifatture artigianali degli anni '50 col risultato che è difficile distinguere i vari attrezzi. Anche se, come vedremo, alcune officine artigianali continuarono a esistere e a produrre attrezzi di qualità, la produzione industriale poteva offrire qualità superiore dell'acciaio a prezzi sempre più competitivi per cui i boscaioli non si rivolgevano più ai fabbri locali. Un effetto evidente della diffusione di tipologie di attrezzi di origine extra provinciale si è potuta osservare anche nella produzione attuale di alcuni fabbri che producono attrezzi che nulla hanno a che vedere con le tradizioni locali. Questo purtroppo è un ulteriore fenomeno che tende a complicare il tentativo di identificare i modelli tradizionali.

La sparizione delle fucine e dei fabbri che ci lavoravano, così come la progressiva scomparsa dei boscaioli, ci priva di importanti elementi conoscitivi per tutta una gamma di studi che vanno dall'etnografia all'antropologia, dalla storia della tecnica alla storia forestale. A livello museale questo problema comporta un'estrema difficoltà nel portare avanti lo studio, l'ordinamento e la conservazione di questi reperti.

CLASSIFICAZIONE E CARATTERISTICHE TECNOLOGICHE

La successione logica dei temi trattati richiede una premessa che anticipa e inquadra i risultati della ricerca svolta. Le caratteristiche tecnologiche degli attrezzi per il taglio e la lavorazione del legname appaiono determinate da una serie di elementi definibili come segue:

- 1) Funzione specifica alla quale gli attrezzi sono destinati
- 2) Usi e consuetudini locali
- 3) Conoscenze tecniche dei costruttori
- 4) Esperienza e specializzazione dei boscaioli
- 5) Qualità e quantità della materia prima disponibile.

Gli attrezzi considerati sono assegnabili a tre categorie principali: accette e scuri, segoni trasversali e a telaio, roncole e pennati. Nell'ambito di ciascuna categoria principale sono state identificate ulteriori sotto-categorie legate a specializzazioni del lavoro. A questo proposito sono stati analizzati anche attrezzi come le scuri da squadratura utilizzate non solo nei lavori in bosco ma anche in quelli di carpenteria.

Accetta

L'accetta è uno strumento assai duttile che può essere impiegato per una serie di operazioni quali il taglio di giovani polloni ma anche per impieghi più specializzati essendo strumento essenziale nella fabbricazione di attrezzi e oggetti di piccola carpenteria. Si caratterizza per una certa leggerezza rispetto alla scure e un manico di lunghezza ridotta, caratteristiche che la rendono inadatta per l'abbattimento di alberi di grosse dimensioni e per lo spacco del legname. Il peso limitato, fra i 400 e i 900 g e il manico corto, sui 30 cm; consentono l'uso con una sola mano. Le lunghezze del filo rilevate appaiono comprese fra gli 11 e i 17 cm; questo dato appare in relazione all'impiego dell'attrezzo. La misura più corta veniva impiegata per lavori di taglio, mentre la misura più lunga per lavori di lisciatura, ricalcando in questo la distinzione presente nella scure. Il limitato numero di accette presenti nella collezione del Museo non ha permesso un'ulteriore differenziazione di questo utensile.

Scure

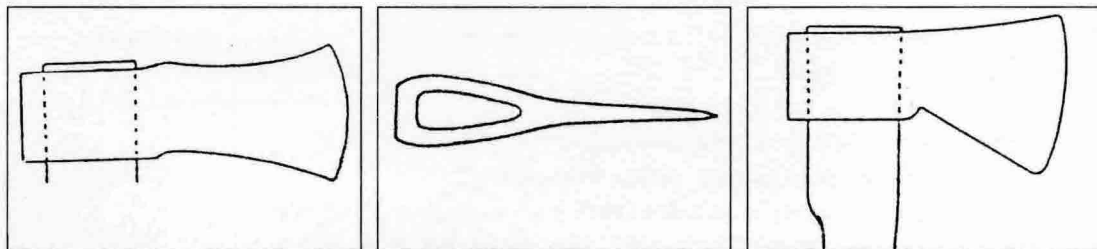
I reperti presenti nel Museo hanno permesso di identificare con sicurezza tre tipi principali:

- scuri da abbattimento
- scuri da spacco
- scuri da squadratura.

Per quanto riguarda un quarto tipo e cioè le scuri da scortecciatura e sramatura non è stato possibile differenziarle con sicurezza, stante anche la presenza di solo 5 reperti, per cui sono state indicate insieme.

Scure da abbattimento

La scure da abbattimento si presenta come un attrezzo non troppo pesante, con peso variabile fra i 1000 e i 1850 g, ma mediamente intorno ai 1250 g. La lunghezza del filo appare compresa fra 6,5 e 13 cm, ma a questo proposito si sono individuati due differenti modelli utilizzati in



1. Scuri con filo corto.
2. Sagoma delle due scuri in pianta.
3. Scuri con filo lungo.

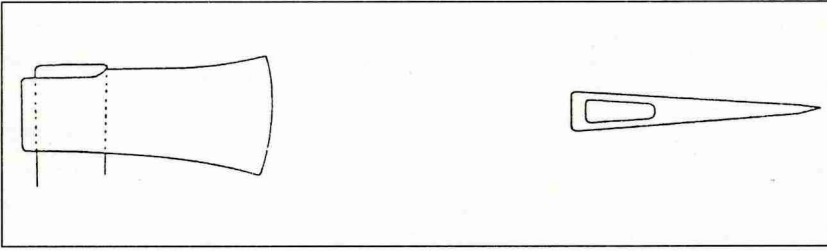
Trentino. I due modelli si differenziano sostanzialmente per le diverse fasi delle operazioni di abbattimento a cui sono destinati e che si rifanno alle tecniche utilizzate soprattutto prima della Seconda guerra mondiale.

Il tipo di scure con filo più corto veniva utilizzata infatti in coppia con quella con lama più larga. Questa veniva impiegata sia per la realizzazione della tacca di direzione che per l'apertura del taglio, mentre invece per entrare dentro il taglio, cioè per affondare all'interno di fusti di grosse dimensioni, era necessaria una scure con lama più lunga e stretta che entrasse in profondità nel tronco senza rimanere incastrata. Con l'uso del segone fu eliminato questo secondo tipo di attrezzo, rimase invece un modello di uso più universale con il quale sostanzialmente si procedeva alla realizzazione della tacca di direzione e all'apertura del taglio mentre invece il resto dell'abbattimento si faceva con il segone a lama libera.

La scure con filo corto appare diffusa in varie parti del territorio, esempi di questo tipo provengono infatti dalla val di Fiemme, dalla val di Rabbi, ma anche dalla piana Rotaliana. Questo tipo di attrezzo appare inoltre caratterizzato da una convessità pronunciata del dorso in prossimità dell'occhio, che lo distingue nettamente oltre che dall'altro tipo di scure da abbattimento anche da quelle da scortecciatura, sramatura e squadratura.

Scuri da spacco

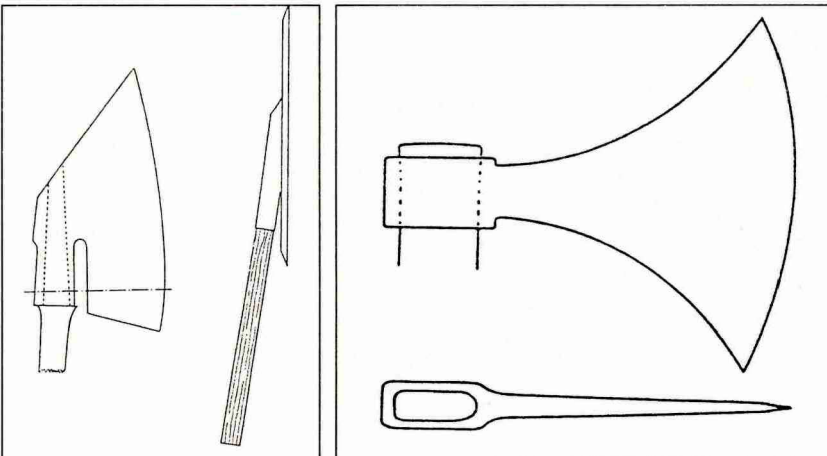
La scure da spacco è una scure pesante utilizzata per spaccare il legname e produrre legna da ardere. Il ridotto numero di modelli presenti nel Museo non offre un campione statistico ampio ma comunque il suo peso si aggira attorno ai 1800 g. La forma è simile a quella della scure stretta da abbattimento, anche se il filo può essere un po' più largo, per poter penetrare in profondità nelle fibre legnose; la lama ha la sezione di un cuneo, allo stesso modo il tagliente è più spesso per non rimanere incastrato. La nuca della scure da spacco è generalmente più spessa per poter sopportare di essere colpita dalla mazza, operazione necessaria quando il colpo inferto con la sola forza delle braccia non è sufficiente a spaccare gli «squarti». Anche il tagliente non è molto lungo per penetrare più a fondo possibile.



4. Scuri da spacco.

Scuri da squadratura

Le scuri da squadratura costituiscono una categoria di attrezzi di uso comune assai diffusi sia nel lavoro in bosco che in quello del carpentiere. Il suo nome deriva dall'impiego legato al lavoro in bosco che serviva essenzialmente a squadrare il legname, cioè a creare travi con quattro facce piane da tronchi rotondi. Più in generale il suo nome dovrebbe essere «scuri per lisciare», dato che in carpenteria essa veniva largamente impiegata appunto per lisciare la superficie del legno, non solo per fare travi, ma molti altri assortimenti. Nel corso del tempo la forma di questo attrezzo sembra avere subito una certa evoluzione. Per gli attrezzi da noi osservati si riscontra un peso intorno ai 1900 g, ma variabile dai 1000 ai 2200 g con tagliente molto lungo, fra i 17 e i 37 cm. Il peso notevole è legato alla grande dimensione dell'attrezzo che aveva bisogno di una grande superficie delle guance a contatto con il legno durante il lavoro, specialmente nella fabbricazione delle travi. Le scuri analizzate hanno permesso di evidenziare vari modelli che come prima distinzione possono essere suddivisi in scuri per il lavoro in bosco e scuri per il lavoro del carpentiere. La principale differenza fra questi due tipi di attrezzi risiede nella lunghezza del manico, infatti la fabbricazione dei travi, come operazione di allestimento in bosco, prevedeva un posizionamento dell'operatore (lo squadrino), con il tronco vicino a terra e quindi l'uso di un manico lungo. Questo tipo di attrezzo poteva



5. Scuri da carpentiere.

6. Scuri da squadrino.

avere le guance simmetriche, tagliente affilato da ambedue i lati e manico diritto e non permetteva di ottenere superfici perfettamente lisce.

Per il lavoro del carpentiere invece le scuri avevano più spesso un lato piatto, tagliente asimmetrico e il manico inclinato rispetto all'asse della lama per permettere all'operatore di stare discosto dal tronco, da un lato di esso, e ottenere superfici perfettamente lisce. Questo secondo tipo di attrezzo aveva generalmente un manico corto che prevedeva un posizionamento del tronco sollevato da terra per un lavoro che richiedeva maggiore precisione ma una produttività oraria inferiore.

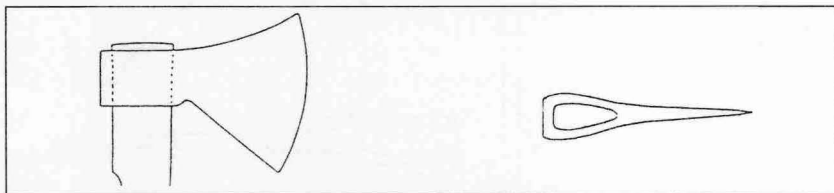
Le scuri presenti nel Museo sono per la maggioranza da carpenteria, inoltre, sono presenti sia lame usate da mancini che da destri e presentano in alcuni casi forme riferibili al secolo XVI. Tutte presentano la doppia «barba» molto allungata superiormente, questo perché la lama entrando prima posteriormente aveva bisogno di una parte anteriore più lunga per incidere una fetta di legno che non veniva asportata immediatamente ma serviva come guida per il colpo successivo. Verso la fine del XIX secolo la diffusione della scure con manico lungo si ridusse dato che la fabbricazione di travi poteva essere fatta nelle molte segherie idrauliche presenti con un grande risparmio di manodopera.

Scure da sramatura e scortecciatura

Questo tipo di attrezzo era di uso comune per il boscaiolo e generalmente veniva portato insieme alla scure da abbattimento e poteva servire anche per l'apertura del taglio. Oggi essa è rimasta forse l'unica scure ancora presente in bosco dato che la maggior parte del lavoro viene fatto con la motosega. Il filo di questa scure era generalmente abbastanza ampio; il ridotto numero di questo modello presente nel Museo non permette un campione statistico significativo, comunque la lunghezza del filo varia dagli 11 ai 17 cm, mentre il peso si aggira sui 1250 g. Il manico era piuttosto corto dato che il boscaiolo stava vicino al tronco per lavorare e aveva bisogno di una certa precisione.

Roncola

La roncola, termine probabilmente derivato dal latino «runcare», nasce come attrezzo destinato a sramare, cioè eliminare le frasche dal fusto degli alberi. Anche per la roncola vale la pena fare alcune preci-



sazioni terminologiche, dato che esistono vari termini che indicano attrezzi anche molto diversi. Il termine roncola è di origine lucchese (XIV secolo) e indica appunto un attrezzo formato da una lunga lama ricurva terminante a punta, fornita di impugnatura. La parte concava della lama, in tutta la sua lunghezza dalla punta al manico, è tagliente. Il pennato, anch'esso un termine del XIV secolo, sembra nasca dalla combinazione della bipenne con la roncola, esso è caratterizzato dall'aver una penna, cioè un tagliente supplementare, posto sul dorso. Col termine pennata invece, di significato e origine più incerto, si definisce una roncola dotata di petto molto pronunciato e con gola ridotta.

La roncola rappresenta un attrezzo diffusissimo nel territorio trentino. Considerato il fatto che l'utilizzazione della roncola si usa moltissimo nei boschi cedui, è facile osservare che dove la coltura agricola era presente assieme al bosco, come la piana dell'Adige e le sue pendici montuose, essa era ancora più usata della scure. Anche escludendo i tipi destinati all'uso agricolo, la roncola si presenta con un'estrema varietà di forma e dimensioni; l'impiego nei boschi d'alto fusto o nei boschi cedui, per il lavoro del carbonaio o per quello del boscaiolo, ha dato luogo a strumenti con caratteristiche di forma molto variegata ma che sostanzialmente possono riassumersi nei seguenti tipi fondamentali:

- a) roncole con petto pronunciato e gola poco marcata (pennata). Questo attrezzo è il tipo più diffuso, venendo adoperato preferibilmente per la sramatura e la lavorazione di materiale di grosse dimensioni e anche per il lavoro del carbonaio; ha un peso che mediamente si aggira sui 700 g e una lunghezza sui 42 cm;
- b) roncole con gola marcata e petto poco pronunciato. Questo tipo di utensile è maggiormente diffuso nella zona del bosco ceduo, adatto per sramatura e lavorazione di materiale di piccole dimensioni ad esempio per fare fascine. La maggiore curvatura della gola serve per agganciare i polloni di piccole dimensioni e i rami che crescono più vicini. Il suo peso è sensibilmente minore, circa 450 g, e anche la lunghezza si aggira sui 36 cm;
- c) pennati. Questo tipo di roncola è più leggero delle precedenti, 350 g, ha gola marcata e ha un altro tagliente, la penna, inserito sul dorso. L'uso di questo utensile è maggiormente indicato per la potatura e per l'eliminazione dei polloni radicali di piccole dimensioni come si fa negli oliveti;
- d) roncole senza becco (mannarese). Molto diffuso specie nella val di Non è questo tipo di utensile che non ha il becco ma un tagliente piatto. Il peso elevato, 800 g, lo rende adatto alla lavorazione di materiale di grosse dimensioni; sembra comunque che fosse utilizzato anche per sminuzzare la lettiera dei boschi.

L'analisi delle caratteristiche degli attrezzi osservati ha messo in luce la presenza di modelli con dettagli costruttivi che accomunano provenienze diverse all'interno del territorio. In particolare dalla piana Rotaliana attraverso la val di Non e fino alla val di Sole, si riscontrano modelli con manico realizzato ripiegando il lembo inferiore dell'attrezzo a forma di cilindro, che veniva usato senza rivestimento protettivo in cuoio come avviene generalmente per tutte le altre roncole. In questo tipo di attrezzo all'interno del cilindro veniva inserito un pezzetto di legno con la punta che sporgeva dal lato della lama e che permetteva di appenderlo alla cintura. Tale foggia presenta una interessante continuità con quella degli utensili rinvenuti negli scavi archeologici di San Zeno, che hanno portato alla luce materiale del IV secolo a.C.. Si può quindi constatare che questa caratteristica si è mantenuta per più di duemila anni in questa zona tramandandosi invariata attraverso generazioni di fabbri.

Altra considerazione riguarda le roncole senza becco. Questo particolare tipo di attrezzo, che alcuni non classificano neppure nella famiglia delle roncole ma in quella delle scuri, appare una derivazione di un modello diffuso generalmente nel nord Italia e non nell'Italia centrale, il mannarese. In Toscana, ad esempio, era conosciuto come attrezzo da macellaio ma non per uso agricolo o forestale. Anche le roncole potevano avere il tagliente asimmetrico e cioè presentare la faccia a contatto con il fusto dell'albero da sramare liscia; questo ovviamente prevedeva una differenza fra destri e mancini, per cui l'affilatura del tagliente poteva essere a destra o a sinistra.

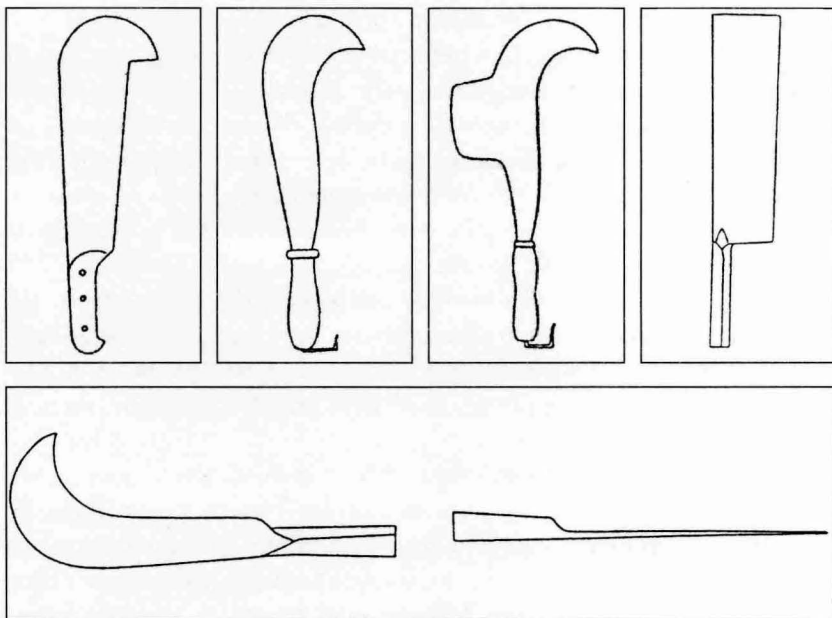
8. Roncola con petto pronunciato e gola poco marcata.

9. Roncola con gola marcata e petto poco pronunciato.

10. Pennata.

11. Roncola senza becco (mannarese).

12. Roncola con manico cilindrico.

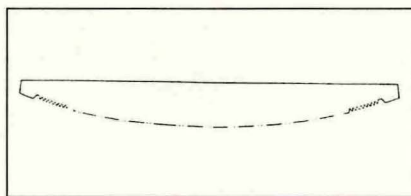
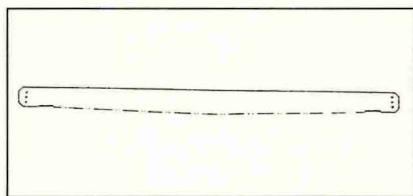


L'indagine sui segoni ha permesso di identificare tre tipi principali utilizzati in Trentino:

Segoni trasversali

Questo attrezzo veniva utilizzato sia per la depezzatura dei tronchi sia per l'abbattimento.

Questa seconda funzione, contrariamente a quanto si può pensare, è di introduzione abbastanza recente. Le tecniche di abbattimento tradizionali prevedevano infatti la realizzazione della tacca di direzione e l'abbattimento con la scure. L'uso del segone per abbattere fu un'introduzione ottocentesca realizzata in Austria non senza difficoltà, data la resistenza dei boscaioli. In Trentino è possibile collocare la sua diffusione nel periodo fra le due guerre mondiali e principalmente in val di Fiemme, anche se ancora negli anni '50 nelle Giudicarie si abbatteva solo con la scure. L'uso del segone prevedeva l'impiego della scure solo per la tacca di direzione, mentre il taglio della pianta veniva fatto usando sia il segone che i cunei. Questo tipo di tecnica portò allo sviluppo di diversi tipi di segone: quelli destinati all'abbattimento e quelli destinati alla depezzatura. Il segone da abbattimento aveva lama stretta e flessibile per muoversi bene nel taglio e non rimanere incastrato a causa del peso del tronco, infatti una volta iniziato a segare il boscaiolo introduceva due cunei posteriormente per tenere aperto il taglio e permettere al segone di scorrere. Il segone da depezzatura aveva la lama piuttosto ampia e spessa, frequentemente a forma di mezzaluna con bordo opposto ai denti, parallelo o arcuato, la famosa «bauchsäge» austriaca. Nel segone da abbattimento si aveva anche un diverso spessore della sega che dal lato dei denti era più spesso mentre posteriormente era più sottile. La tecnica costruttiva dei segoni migliorò soprattutto nella dentatura, infatti furono introdotte dentature diverse da quelle tradizionali triangolari che prevedevano l'impiego di denti incisori e denti piallanti molto più lunghi; queste dentature permettevano una migliore eliminazione del truciolo e una maggiore produttività. La novità di queste consisteva nell'abbinamento dei denti incisori, cioè con la sola funzione di incidere il truciolo di legno e denti piallanti, cioè quelli che hanno la funzione di asportare la segatura. I denti piallanti con forma a M appaiono già in un segone disegnato da Leonardo da Vinci e, più recen-



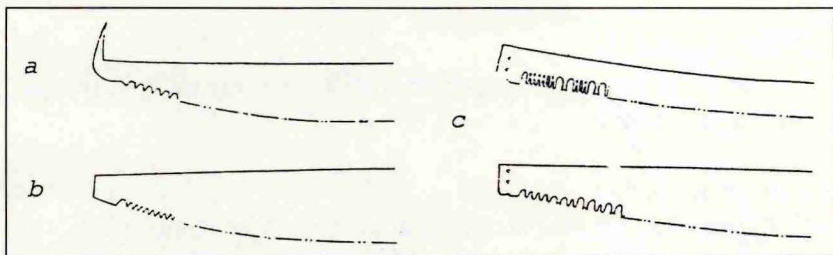
13. Segone da abbattimento.

14. Segone da depezzatura.

15a. Dentatura triangolare interrotta.

b. Dentatura triangolare regolare.

c. Dentature americane.

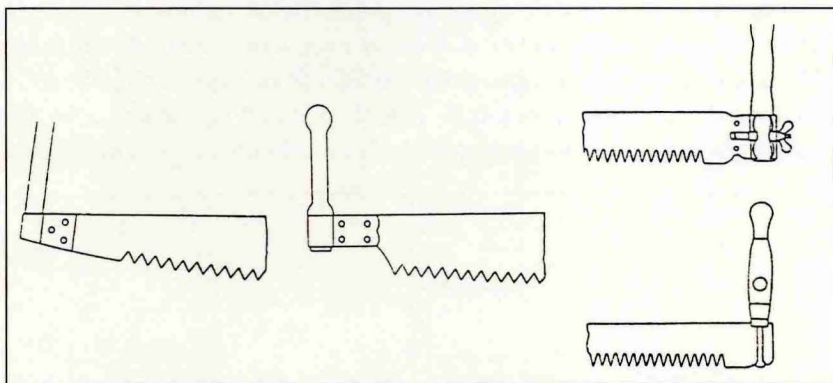


temente, erano piuttosto frequenti nei segoni centro europei dell'800, mentre la forma dei denti incisori era piuttosto innovativa. La presenza di due incisori o quattro, alternati al dente piallante, dipendeva dalla quantità di truciolo da asportare, così come la lunghezza dei denti che era maggiore nei legnami più teneri. Per contro, la loro manutenzione era più difficile e richiedeva strumenti particolari. Infatti, contrariamente al fatto che con il segone tradizionale bastava una lima, con questi segoni più moderni ci volevano almeno tre strumenti diversi per realizzare una buona affilatura.

Nonostante la presenza sul mercato di questo tipo di attrezzi, con migliori caratteristiche tecnologiche, i reperti da noi analizzati non hanno messo in luce una particolare specializzazione, e anche le osservazioni svolte durante il lavoro in campo mostrano una presenza ridotta di segoni con dentatura americana nel territorio. Spesso si trattava di modelli di costruzione tedesca, con denti incisori diversi da quelli usati negli Stati Uniti. Questa impressione, sebbene non possa appoggiarsi a rilevazioni statistiche sul territorio provinciale, è abbastanza in linea con quanto riportato circa la diffusione sul territorio italiano. Infatti, per gli anni '50, è stato stimato che solo un terzo dei segoni da bosco usati nel nostro paese presentava la dentatura di tipo americano.

I segoni del Museo presentano caratteristiche abbastanza indifferenziate. In particolare le dentature sono quelle triangolari regolari o interrotte che, a fronte di altre indagini svolte nel territorio, appaiono largamente le più rappresentate. La lunghezza dei segoni rilevati si

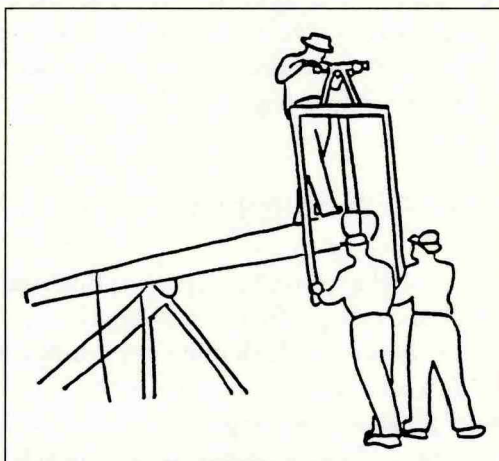
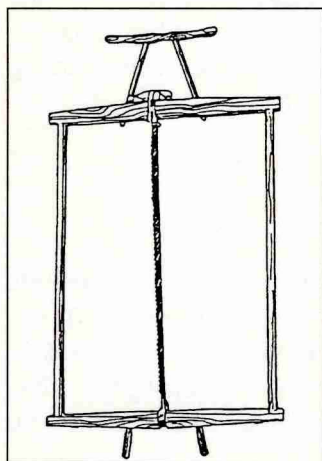
16. Immanicature più frequenti.



aggira sui 150 cm e quindi adatti a segare diametri di circa 30-50 cm. Lo spessore dei denti solo nel 50% dei casi appare maggiore del dorso della lama – la larghezza massima della lama è sui 12 cm – e la maggior parte delle seghe ha il bordo dentato arcuato. In quasi tutte le seghe osservate l'alloggiamento per i manici appare costituito da un occhio cilindrico fissato alle estremità della lama, si possono però trovare anche altre modalità. Date le caratteristiche tecnologiche non specializzate, per la maggior parte di queste seghe non è stato possibile definire con sicurezza l'uso per abbattimento o segagione, anche perché le interviste fatte a ex boscaioli non hanno avuto risultati univoci.

Segoni a telaio

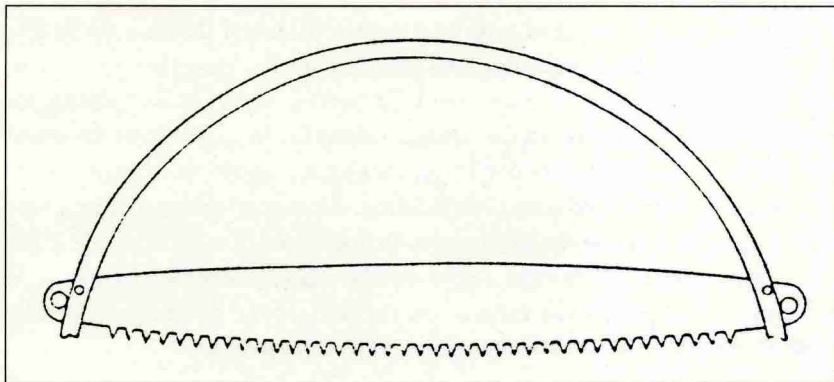
Il segone a telaio è costituito da un telaio rettangolare al centro del quale è fissata la lama. Sul traverso superiore è presente un manico a gruccia mentre sotto quello inferiore sono spesso presenti due manici cilindrici posti uno a sinistra e l'altro a destra. Esso costituiva lo strumento più usato per la suddivisione manuale dei tronchi in tavole. Questo tipo di lavoro veniva affidato a manodopera specializzata, i segantini, che lavoravano sempre in coppia e talvolta in tre. Tradizionalmente il tronco da segare veniva appoggiato inclinato su cavalletti, tronchi, o altri sistemi, tipo buche scavate nel terreno, che permettessero a un segantino di stare in piedi sopra il tronco e ad un altro sotto. Il primo impugnava il segone con le due mani tirando, tramite l'impugnatura a gruccia, il segone verso di sé (era anche quello che faceva il lavoro più faticoso); il segantino sottostante doveva più che altro guidare la lama durante la fase di discesa impugnando i due manici cilindrici posti sotto il traverso inferiore. I tre segoni presenti nel Museo misurano mediamente 150 cm di altezza per 70 di larghezza e quindi sono adatti per segare tronchi di circa 50 cm di diametro, il loro peso medio è di 7,5 kg.



17. Segone a telaio.

18. Segagione con segone a telaio.

19. Sega ad arco con manico fissato sulla lama.



Un tipo particolare di segone a telaio era quello utilizzato per segare tavole. Nel Museo sono presenti diversi esemplari di segoni a telaio concepiti per segare squadrati di varie dimensioni da ridurre in tavole. Si tratta di un tipo di lavoro da carpenteria che non si faceva in bosco. Questi segoni presentano un peso medio di 6,5 kg e misure interne adatte per segare pezzi di dimensioni medie (25x35 cm).

Sega ad arco

Questo attrezzo è molto comune soprattutto per fabbricare legna da ardere, ma può essere usato anche per abbattere e depezzare. La lama poteva essere lunga dagli 80 ai 100 cm e il manico era fatto ripiegando un pollone di legno di latifoglie dello spessore di circa 3 cm le cui estremità si inserivano nell'occhio presente in ciascuna estremità della lama. L'arco così formato, lungo circa 40 cm, consentiva di procedere normalmente al taglio di pezzi fino a 25-30 cm di diametro. I due esemplari presenti in Museo sono uno da abbattimento o depezzatura, l'altro per la segagione di legna da ardere. In quest'ultimo tipo i pezzi da segare, di solito assortimenti ricavati da boschi cedui, venivano appoggiati su un apposito cavalletto che consentiva di lavorare stando in piedi. La sega veniva usata da un solo operatore per la legna, mentre per le altre operazioni, soprattutto l'abbattimento, ne servivano due. Le dentature sono triangolari regolari.

TECNICHE COSTRUTTIVE E MATERIA PRIMA

Le indagini svolte sia presso i fabbri ancora viventi, sia analizzando gli attrezzi disponibili presso le officine e nelle collezioni del Museo, hanno permesso di definire soprattutto le modalità di realizzazione delle scuri e delle roncole, dato che la fabbricazione dei segoni richiedeva apparecchiature più sofisticate (laminatoi), generalmente assenti nelle piccole fucine sparse nella provincia.

Le osservazioni svolte hanno potuto identificare due tecniche principali che si sono succedute nel tempo in conseguenza della modificazione della qualità del materiale di partenza.

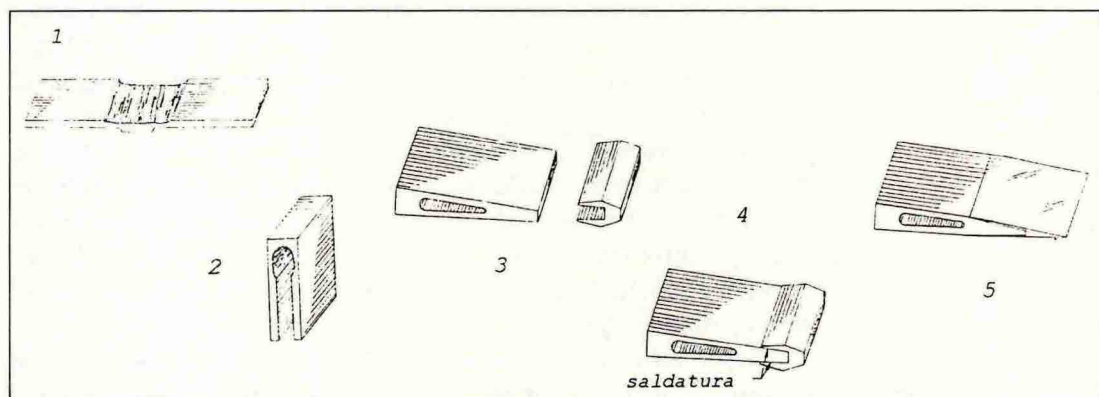
Il primo metodo, il più usato nelle piccole officine di fabbro prima della Seconda guerra mondiale, impiegava materia prima prodotta dalle miniere o dalle ferriere, che si presentava in lingotti o barre. Veniva generalmente scelto il materiale più a buon mercato definito col termine «rotura». Il materiale grezzo spesso dava un rendimento di ferro solo del 50%, mentre invece un rendimento del 90% era considerato molto buono. I lingotti venivano ulteriormente lavorati per ottenere ferro adatto alla costruzione degli attrezzi.

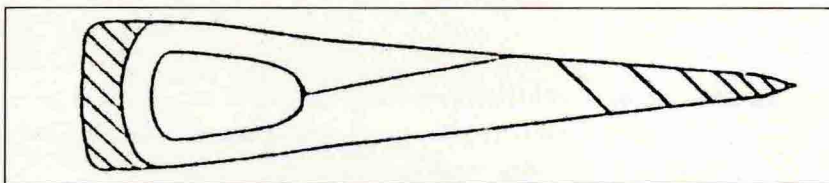
Inizialmente il pezzo di ferro veniva modellato per fare una sbarra stretta e lunga, poi ripiegata a forma di U saldando i due lembi e tenendo internamente lo spazio per l'occhio. Il pezzo così saldato veniva inserito all'interno di un altro pezzo a forma di U, di acciaio, che formava il tagliente della lama. In questo modo si cercava di risparmiare, dato che la parte più resistente e cioè la parte di acciaio, veniva riservata solo alla parte terminale della lama. Su una lunghezza totale di venti cm di una scure, la parte di acciaio riguardava solo i 4 cm in prossimità del tagliente.

Questo metodo poteva essere affiancato da un altro sistema che prevedeva l'inserimento del pezzo di acciaio all'interno della U formata dalla testa della scure. Questo sistema aveva lo svantaggio di causare l'inserimento di schegge di legno all'interno della saldatura che con i due lembi andava in senso opposto alla direzione del colpo.

Nella collezione del Museo abbiamo potuto osservare anche alcuni attrezzi realizzati con una ripiegatura asimmetrica della sbarra iniziale a cui il tagliente veniva aggiunto per semplice saldatura, senza realizzare un incastro come nei sistemi precedenti; anche questo è da considerarsi un metodo antico utilizzato prima della modernizzazione del settore.

20. Fabbricazione di una scure col metodo antico.





21. Scure realizzata con ripiegatura asimmetrica.

Dopo la Seconda guerra mondiale si cominciarono ad avere a disposizione sbarre di acciaio prodotte già nella dimensione e nella forma richiesta. Accanto a questa disponibilità di materia prima grezza venivano comunque utilizzati materiali di recupero quali le balestre degli automezzi, che ovunque i fabbri usavano per la produzione degli attrezzi.

Si tagliava un pezzo a misura che da solo avrebbe costituito l'intero attrezzo. Una volta scaldato, si realizzava l'occhio con un apposito martello; il foro così ottenuto veniva successivamente allargato con cunei di misure sempre più grandi fino a ottenere la dimensione giusta. A questo punto si procedeva col martello allargando la lama fino alla dimensioni voluta e poi si procedeva alla tempera del tagliente. A proposito dell'occhio, le forme date generalmente a questa parte della scure erano triangolari, con la base in corrispondenza della nuca, o ellittiche. La forma triangolare sembra il prodotto del metodo più antico, anche se il numero delle osservazioni è ancora scarso per suffragare statisticamente questa conclusione.

I due sistemi principali descritti prevedevano lavorazioni diverse anche nel caso di rotture o riparazioni della scure. Per riparare una scure fatta col metodo antico ed eccessivamente consumata dall'uso, si ripiegava la parte consumata del tagliente verso la testa, dopodiché si aggiungeva una nuova U di acciaio che andava a costituire il nuovo tagliente.

Per la riparazione delle scuri moderne invece si saldava un pezzo di lama nuova al posto di quella consumata. Come molti altri aspetti delle lavorazioni tradizionali, la fabbricazione artigianale di attrezzi in Trentino sopravvisse a lungo alla produzione industriale. Oltre a fattori legati all'economia locale e ai costi esistono anche motivi tecnologici legati a questo fenomeno. In primo luogo per il boscaiolo rivolgersi al fabbro locale significava avere in breve tempo un attrezzo che veniva realizzato secondo le sue esigenze specifiche a un prezzo accettabile. Oltre a questo gli attrezzi industriali avevano un acciaio particolarmente duro che, a detta dei boscaioli, non «amava» il taglio. Questo significava che la lama trasmetteva una spiacevole vibrazione alle braccia del boscaiolo e che questi non poteva affilarla in bosco con la lima, ma doveva portarla a molare, dato che l'acciaio era troppo resistente.

A titolo comparativo è bene ricordare che il fabbro e il suo aiutante riuscivano a costruire quattro scuri al giorno in otto ore di lavoro. Nel

1942 la scure da boscaiolo costava 10 lire come la giornata del boscaiolo. Nel 1960 la scure costava 5.000 lire mentre la giornata del boscaiolo veniva pagata 2.000 lire. Nel 1994 la scure costa 45.000 lire mentre la giornata del boscaiolo vale 180.000 lire.

Roncole

Le roncole venivano costruite sempre nello stesso modo, cioè partendo da un unico pezzo di materiale grezzo che veniva martellato fino a ottenere la forma voluta. Veniva sempre temperato il tagliente mentre il dorso non lo era, in questo modo non si spezzava quando veniva battuto, ma si deformava semplicemente. Per le roncole tipiche della val di Non il manico veniva fatto ripiegando il lembo dell'estremità inferiore, formando un cilindro di ferro che serviva da impugnatura all'interno del quale si infilava un pezzo di legno che, sporgendo dal lato della lama, serviva per essere agganciato alla cintura. Per gli altri modelli il gancio veniva tradizionalmente inserito all'estremità del manico ed era di ferro.

ESPERIENZA DEGLI OPERATORI E TRADIZIONI LOCALI

È ovviamente impresa difficile cercare di individuare le caratteristiche delle forme e dimensioni determinate dalle esigenze degli operatori o dalle tradizioni e consuetudini di cui essi stessi sono testimoni e portatori, soprattutto considerato il numero esiguo delle provenienze degli attrezzi presenti nel Museo in relazione alla varietà geografica del territorio trentino. Sicuramente, accanto a fenomeni non spiegabili con motivi prettamente tecnici, ve ne sono altri che trovano la loro giustificazione nel meccanismo dell'acquisizione tramite conoscenza empirica (che però aveva spesso un solido aggancio a realtà scientificamente provate solo successivamente) e la loro diffusione tramite l'osservazione.

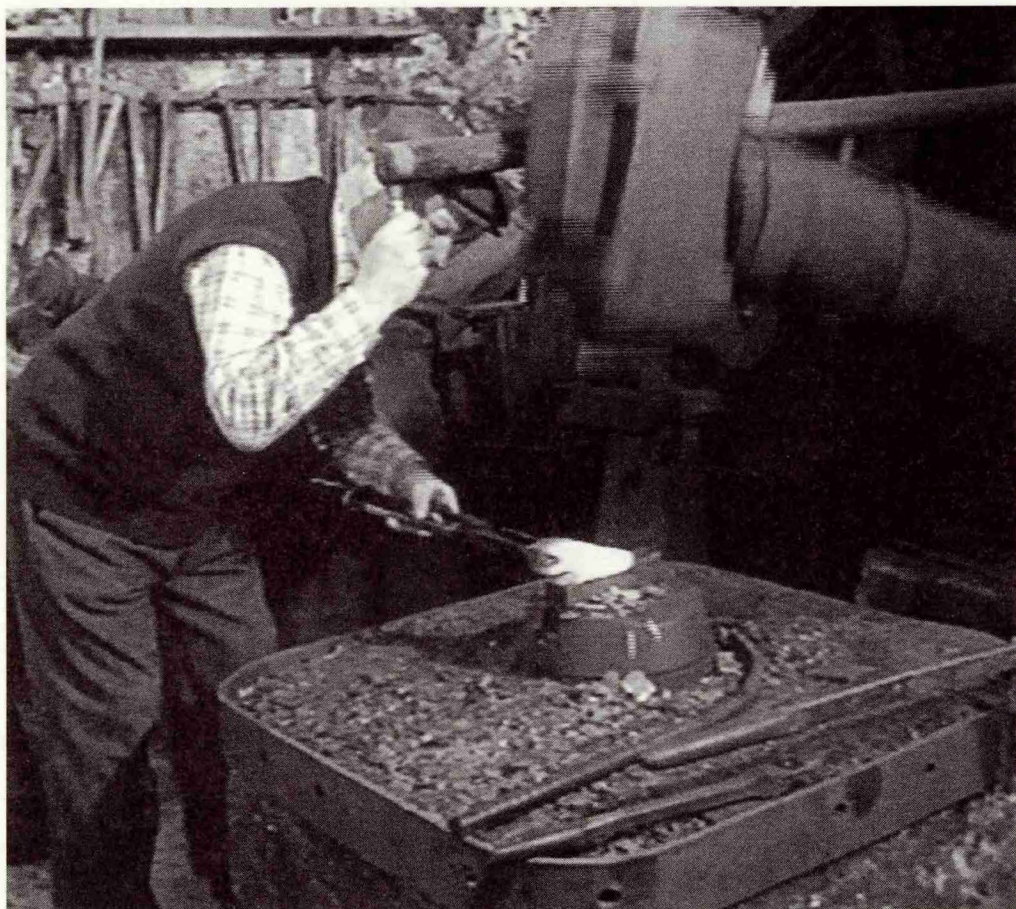
Per quanto riguarda le scuri da abbattimento, pur essendo maggiormente rappresentata la valle di Fiemme, appare certo che vi fosse una sostanziale uniformità del modello con filo piuttosto corto impiegato per l'abbattimento nelle foreste di conifere anche in altre valli del Trentino come la val di Sole, val di Non, parte della valle dell'Adige, il Primiero. Per quanto riguarda invece le scuri da scortecciatura e sramatura non è possibile fare valutazioni dato il ridottissimo numero di esemplari. Sempre a causa di questi motivi non è stato possibile indagare con completezza le caratteristiche dei manici. Nella scure da abbattimento e da spacco il manico tende a essere più lungo, mentre invece nelle scuri da scortecciatura e da sramatura il manico è più corto per

poter lavorare più ravvicinati al tronco e con maggiore precisione. In linea di massima possiamo dire che la forma del manico presenta quasi sempre un ingrossamento in prossimità dell'occhio per renderlo più robusto. Il suo asse forma un angolo acuto con il prolungamento della tangente al filo della lama dal lato del manico, posizione che serve a dare maggiore precisione al colpo.

Le scuri da squadratura invece presentano una discreta varietà di forme a testimonianza della specializzazione di questa operazione, con una prevalenza delle provenienze di Fiemme e Sole. Il taglio asimmetrico prevale nettamente, mentre sono equamente rappresentate scuri con manico inclinato e scuri a manico diritto. Sorprende invece la totale mancanza di scuri da squadratura con manico lungo da boscaiolo, dato che, ad esempio in val di Sole, vi erano molti squadri che alla fine del secolo scorso e all'inizio di questo andavano a lavorare in Austria e in altre parti della regione per fare traversine ferroviarie. A questo scopo usavano una scure con tagliente molto ampio, 30-35 cm e di peso elevato, anche 4,5 kg, con manico diritto. Di questo tipo di attrezzi non abbiamo trovato traccia, mentre essi sopravvivono nella memoria degli squadri e dei fabbri e in alcuni documenti fotografici.

La scarsità di questi reperti potrebbe essere spiegata dal fatto che non era più necessario procedere all'esecuzione manuale di operazioni di squadratura quando nel territorio trentino vi erano almeno 400 segherie dove questa operazione veniva fatta meccanicamente, risparmiando tempo e mano d'opera. In realtà la pratica artigianale, ancora una volta, aveva evidenziato una caratteristica, dovuta all'effetto della scure sul legno, in considerazione della quale si accordava una giustificata preferenza alla svolgimento manuale di tale operazione. Infatti, mentre la scure dava il colpo, portando via una fetta di tronco, operava contemporaneamente uno schiacciamento delle fibre legnose e una loro lucidatura. Il risultato era una superficie molto resistente alle infiltrazioni di acqua che scivolava via e al marciume, fenomeno pericoloso nelle travature. Con la sega veneziana invece le superfici segate apparivano piuttosto scabre, con il «pelo», in questo modo l'acqua poteva penetrare più in profondità facendo marcire il legname più facilmente.

Certamente le richieste fatte ai costruttori erano basate sull'esperienza degli operai, così le diverse asimmetrie delle lame presenti sia nelle scuri che nelle roncole servivano a boscaioli destri o mancini, e anche la pesantezza degli attrezzi era in relazione alla corporatura dei boscaioli. Altre caratteristiche erano invece fisse come ad esempio le fogge dei manici delle roncole della val di Non e di Sole che spesso hanno il manico cilindrico in ferro, senza alcun rivestimento in cuoio. Si può forse giustificare questo con la necessità di risparmiare il cuoio? Oltre tutto in questo modo la mano doveva sopportare le vibrazioni della lama che potevano essere molto sgradevoli, specialmente quando



si lavorava a lungo. Eppure questa caratteristica, come abbiamo detto, si è mantenuta invariata dal IV secolo a.C.

Altri fattori squisitamente tecnologici riguardano ad esempio la giusta fama delle scuri della val di Sole; nell'800 la miniera di Comasine produceva infatti ferro che veniva usato dai fabbri della zona. Nessuno sapeva il perché ma le scuri duravano due-tre volte di più delle altre. Una spiegazione di questo fenomeno fu data solo qualche decennio fa quando è stato notato che il minerale grezzo presentava una forte concentrazione di manganese che sembra conferire una maggiore robustezza agli attrezzi prodotti.

A queste conoscenze tecnologiche empiriche dei costruttori, si accompagnavano quelle dovute alle esperienze degli utilizzatori. Chi lavorava a tagliare piante sui versanti esposti a nord o in quota sapeva benissimo che il suo attrezzo si sarebbe consumato più velocemente dato che il legno delle piante da abbattere era più duro. Un'osservazione empirica che ha però una certa giustificazione scientifica. Per questo motivo le scuri dovevano essere più resistenti.

22. Fabbro al lavoro, con il maglio idraulico per la forgiatura di una scure. (Onorino Tognoli di Olle - Borgo Vals., 1993). L'immagine è tratta dal film «Onórino il fabbro» di Lorenzo Brutti (VHS, 28', produz. MUCGT-IMEREC, 1993).

Bibliografia (parte prima)

- M. AGNOLETTI, «On some changes in tools and techniques for the management of coppice woods in central Italy after world war II», in *News of Forest History* 18/19, IUFRO, Wien, 1993, pp. 70-78.
- E. FINSTERBUSCH, W. THIELE, *Vom Steinbeil zum sägegatter*, Leipzig, 1987.
- G. GIORDANO, *Il legno*, Hoepli, Milano, 1956.
- D. MORENO, *Dal documento al terreno*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- N. MONELLI, *Roncole e Pennati*, Firenze, 1987.
- N. MONELLI, «Utensili usati nel bosco appenninico», in *Il Bosco nell'Appennino*, a cura di E. BIONDI, Fabriano, 1989.
- J. NOTHDURFTER, *Die Eisenfunde von Sanzeno im Nonsberg*, Mainz am Rhein, 1979.
- H. KAUFFMAN, *American Axes*, Brattleboro, Vermont, 1972.
- W.L. GOODMAN, *The history of Woodworking Tools*, David McKay Company, New York, 1964.
- M.T. SCHADWINKEL, G. HEINE, *Das Werkzeuge des Zimmermanns*, Hannover, 1986.
- G. SPADA, «Sistemi di taglio e vendita», in *Dai monti alla laguna*, a cura di G. CANIATO e M. DAL BORGO, Venezia, 1988.

Ordinamento e catalogazione di alcuni attrezzi da taglio di uso boschivo

Nonostante il numero notevole di musei e collezioni della civiltà contadina e forestale, nonché archeologici, presenti oggi in Italia, i problemi relativi all'ordinamento e alla catalogazione dei materiali raccolti sono tutt'altro che risolti. In particolare gli attrezzi da taglio impiegati nelle utilizzazioni forestali e nella lavorazione del legno presentano ancora molti problemi di schedatura, con conseguenze che si riflettono sull'attività di ricerca, conservazione e didattica. Vi sono diversi motivi che spiegano questa situazione, un primo passo per tentare di colmare questa lacuna è comunque costituito dalla redazione di nomenclature e classificazioni tipologiche necessarie a identificare i vari gruppi di attrezzi.

Il presente lavoro si ricollega all'indagine sulla tecnologia degli attrezzi da taglio di uso boschivo, e tenta di definire l'insieme delle norme da seguire per la schedatura di alcuni strumenti da taglio usati in passato per il lavoro in bosco. Esso è stato realizzato nell'ambito di una collaborazione con il Museo degli Usi e Costumi di San Michele all'Adige, che per la catalogazione usa una scheda FKO modificata; spero però che i criteri elaborati possano risultare utili in tutti i casi in cui si analizzano questi tipi di reperti.

Accetta, scure e ascia vengono spesso erroneamente considerate come sinonimi. L'incertezza aumenta se scorriamo le definizioni presenti nei vari dizionari della lingua italiana, mentre invece le diverse caratteristiche di questi attrezzi appaiono, ad esempio, chiaramente indicate nei dizionari inglesi e tedeschi. Ad ogni modo nell'edizione del 1863 del Vocabolario degli accademici della Crusca le definizioni sono riportate in modo corretto e corrispondono a quello che si osserva nella pratica.

Scure: attrezzo da taglio a percussione lanciata, adatto all'abbattimento, scortecciatura, sramatura, squadratura e lavorazione del legname. Ha lama e manico posti sullo stesso piano, peso superiore all'accetta e manico generalmente più lungo di questa. Si usa sempre a due mani.

Accetta: attrezzo da taglio a percussione lanciata, adatto al taglio e alla lavorazione del legname. La sua forma è simile alla scure, lama e manico sono posti sullo stesso piano. Il suo peso e le sue dimensioni sono ridotte rispetto alla scure, come pure la lunghezza del manico. Si usa preferibilmente con una sola mano.

Ascia: attrezzo da taglio a percussione lanciata o posata avente la lama posta su un piano ortogonale rispetto all'asse del manico, si usa con una o due mani.

Se la distinzione fra l'ascia e gli altri due attrezzi può essere fatta in modo immediato il riconoscimento di una scure e di una accetta richiede una maggiore attenzione. I criteri sicuri di valutazione riguardano il peso, le dimensioni, la lunghezza del manico. A titolo di esempio le accette delle collezioni del Museo degli Usi e Costumi di San Michele all'Adige hanno mediamente le seguenti caratteristiche: peso di 0,600 Kg, lunghezza totale di 14 cm, lunghezza del manico di 35 cm; quando il peso si avvicina al chilogrammo si passa generalmente alle scuri.

L'accetta è un attrezzo multi uso generalmente non specializzato, adatto alla lavorazione di materiale di piccole dimensioni, le cui caratteristiche possono talvolta rifarsi a quelle delle scuri per lo svolgimento di lavorazioni simili come ad esempio la lisciatura.

Le scuri si possono suddividere, a seconda della funzione per la quale sono state costruite, in cinque tipi principali la cui descrizione viene affrontata nell'articolo relativo alle norme di ordinamento e catalogazione:

- scure da abbattimento
- scure da sramatura

- scure da scortecciatura
- scure da spacco
- scure da squadratura.

Istruzioni per la compilazione della scheda FKO

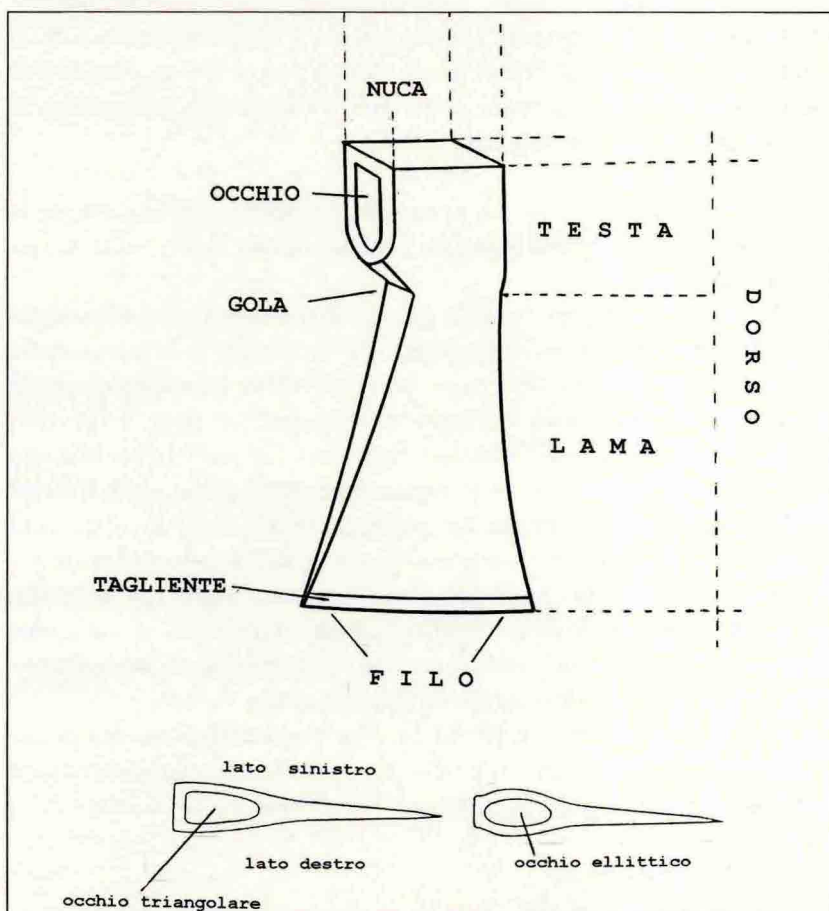
Per quanto riguarda la schedatura delle accette e delle scuri la scheda FKO predisposta dal Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina prevede una serie di voci che dovranno essere compilate come segue:

- *località*: località di provenienza dell'attrezzo, che può non essere necessariamente il luogo di costruzione dello stesso o la zona dove veniva usato. Queste ulteriori informazioni vanno eventualmente specificate nella voce «notizie critiche»;

- *oggetto*: tipo di attrezzo: accetta, ascia, scure, ecc.;

- *denominazione*: nome dato a questo tipo di attrezzo in relazione

1. Nomenclatura delle parti della scure.



alla funzione per il quale è stato costruito, es.: scure da abbattimento, da squadratura ecc.;

– *denominazione locale*: nome usato nella zona di ritrovamento, es: *manarìn, maniera* ecc.;

– *materiali*: materiali impiegati per le varie parti dell'attrezzo, es: ferro per la scure, legno di abete per il manico;

– *misure*: vedi le istruzioni dettagliate nel testo;

– *descrizione*: tutte le indicazioni relative alla forma dell'attrezzo, ai particolari costruttivi e alle tracce d'uso utili ai fini della definizione della reale utilizzazione e della identificazione dell'attrezzo. Vedi le istruzioni nel testo;

– *iscrizioni*: descrizione di marchi o incisioni presenti sulle varie parti dell'attrezzo;

– *fabbricazione*: (luogo, epoca, autore) - località dove l'attrezzo è costruito, anno o periodo di costruzione, fabbricante;

– *modalità d'uso*: descrizione delle operazioni relative al suo uso quando queste siano particolari e si discostino da quelle tradizionalmente legate a questo tipo di oggetto. Indicazione degli assortimenti legnosi per il quale veniva utilizzato;

– *utilizzo*: areale, utenza. Zona di utilizzazione intesa come area o località geografica e categoria di mano d'opera, es.: boscaioli, squadrini, carpentieri;

– *stato di conservazione*: sono stati definiti tre criteri di valutazione:

– «buono»: quando l'attrezzo è in buone condizioni o con presenza di leggera ruggine che non intacca in modo esteso la superficie dell'attrezzo; tracce d'uso o piccole lesioni che non ne modificano la struttura né compromettono la funzionalità. Per i manici invece della presenza della ruggine si dovranno considerare le alterazioni di insetti fitofagi (tarli);

– «discreto»: alterazioni sia da ruggine che da uso che modificano parzialmente la struttura senza comprometterne la funzionalità. In pratica definisce se l'attrezzo è ancora utilizzabile;

– «scadente»: oggetto profondamente alterato nella sua struttura dall'uso o dalla ruggine o da altre alterazioni, con lesioni che ne compromettono la funzionalità;

– *restauri*: descrizione dei restauri avvenuti e della data di esecuzione;

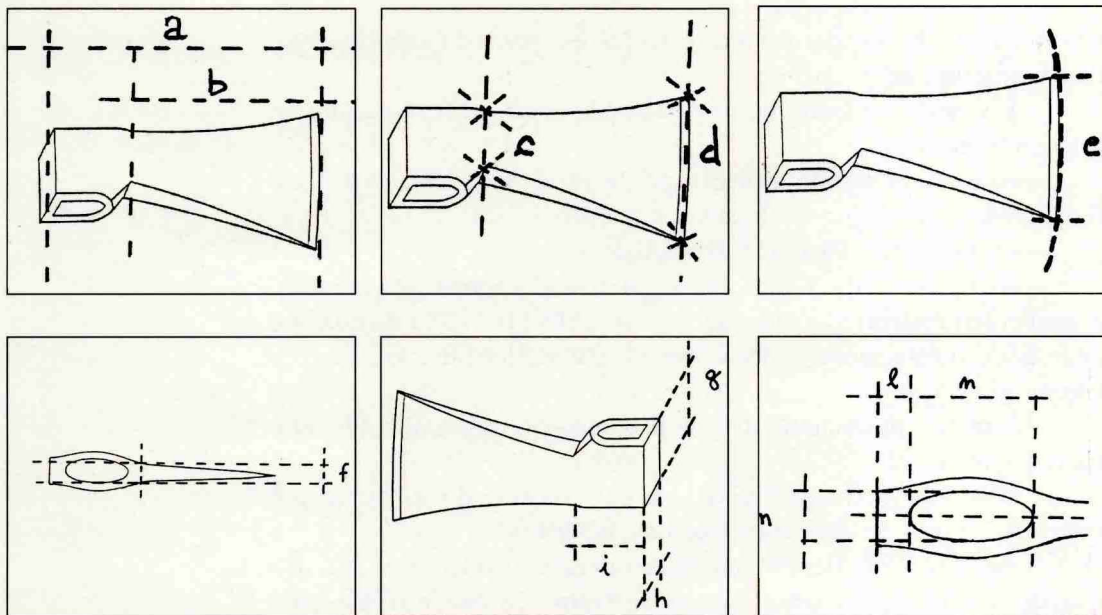
– *condizione giuridica*: notizie inerenti la proprietà;

– *fotocolor-dia*: presenza di documentazione fotografica;

– *collocazione*: localizzazione nel Museo;

– *notizie critiche*: notizie sulla storia dell'attrezzo o valutazioni sul suo impiego;

– *rilevatore*: nome e cognome di chi immette i dati nella scheda.



2.-7. Misure delle varie parti della scure.

1. Scuri

Dati da indicare nella voce «misure»

Lunghezza totale in cm:

a - distanza che va dal filo fino alla nuca (vedi fig. 2, a).

Lama

b - lunghezza (dal filo all'attaccatura della testa) (vedi fig. 2, b).

c - altezza alla testa (altezza della lama all'attaccatura con la testa) (vedi fig. 3, c).

d - altezza al tagliente (retta che unisce le due estremità del tagliente) (vedi fig. 3, d).

e - filo (misura dello sviluppo in lunghezza del filo) (vedi fig. 4, e).

f - larghezza max (larghezza massima della lama misurata all'attaccatura con la testa) (vedi fig. 5, f).

Testa

g - altezza (vedi fig. 6, g).

h - larghezza (vedi fig. 6, h).

i - lunghezza (vedi fig. 6, i).

l - spessore nuca (vedi fig. 7, l).

- larghezza e lunghezza della piastra applicata alla nuca (in alcune scuri si salda una placca supplementare per irrobustire la nuca).

Occhio

m - larghezza massima (vedi fig. 7, m).

n - lunghezza (vedi fig. 7, n).

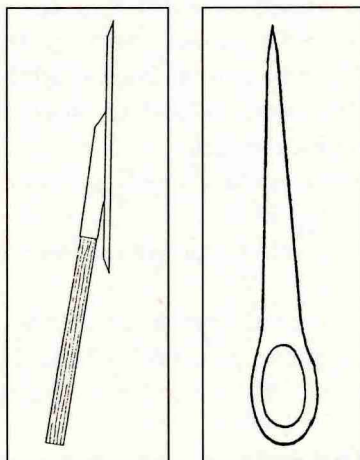
Lunghezza del manico

Peso

- peso totale dell'attrezzo comprensivo del manico oppure quando possibile peso sia del manico che del ferro separatamente.

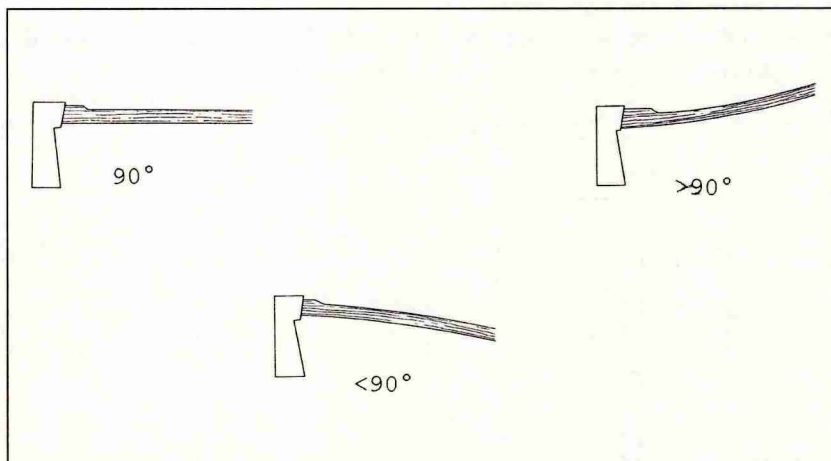
Elementi da indicare nella voce «descrizione»

- forma dell'occhio: occhio triangolare, occhio ellittico (vedi fig. 1).
- presenza di un lato della scure completamente piatto, tagliente affilato da ambedue i lati (simmetrico) o da un lato solo (asimmetrico)
- posizione del manico rispetto alla lama: manico posto sullo stesso piano oppure inclinato a destra o a sinistra. Indicare se questo è dovuto a un'inclinazione dell'asse dell'occhio rispetto al piano della lama. Considerando l'asse del manico e la retta perpendicolare al tagliente, indicare se il manico forma con essa un angolo ottuso, acuto, o pari a 90°
- presenza di piastre o rinforzi applicati alla nuca e presenza di tracce di colpi sulla nuca stessa.



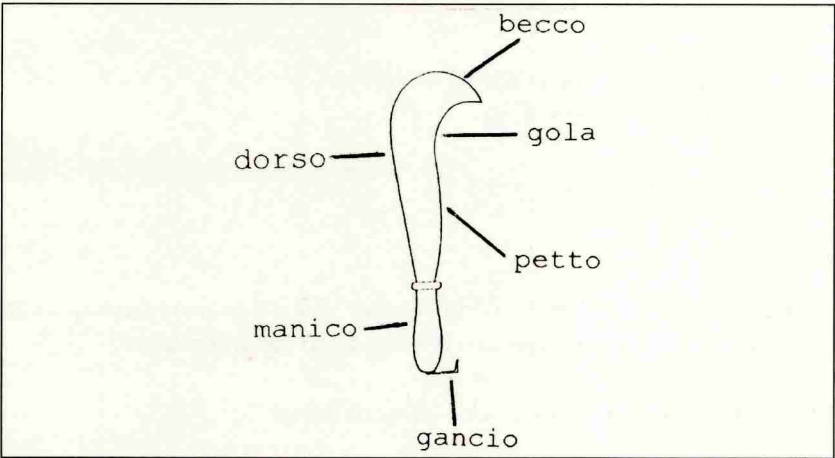
8. Scure con un lato piatto, tagliente asimmetrico, manico inclinato a sinistra.

9. Tagliente simmetrico.



10. Posizioni dei manici delle scuri rispetto alle lame.

11. Parti della roncola.



2. Roncole

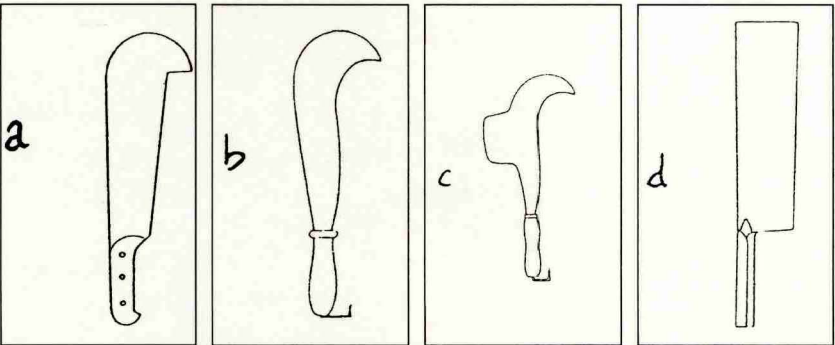
La roncola è un attrezzo da taglio a percussione lanciata e posata, la cui azione è diretta normalmente in direzione obliqua. Si presenta con un'estrema varietà di forma e dimensioni. L'impiego nei boschi d'alto fusto o nei boschi cedui, per il lavoro del carbonaio o per quello del boscaiolo ha dato luogo a strumenti con caratteristiche di forma molto variegata.

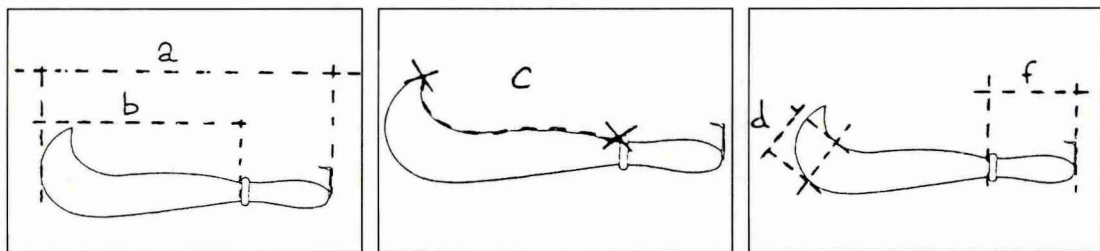
- a - roncole con petto pronunciato e gola poco marcata (pennata) (vedi fig. 12).
- b - roncole con gola marcata e petto poco pronunciato (roncola) (vedi fig. 13).
- c - roncole con gola marcata e presenza di un altro tagliente posto sul dorso (pennati) (vedi fig. 14).
- d - roncole senza becco (mannarese) (vedi fig. 15).

Dati da indicare nella voce «misure»

- a - lunghezza totale: lunghezza misurata dall'estremità inferiore del manico all'estremità superiore della lama (vedi fig. 16).

12.-15. Vari modelli di roncola.





- b - lunghezza lama: lunghezza misurata dall'estremità superiore del manico all'estremità superiore della lama (vedi fig. 16).
- c - lunghezza del tagliente: lunghezza totale del lato affilato (vedi fig. 17).
- d - larghezza massima: larghezza massima della lama (vedi fig. 18).
- e - spessore dorso: misura dello spessore del dorso della lama.
- f - misure di altezza e lunghezza della penna quando presente.
- g - lunghezza manico: lunghezza del manico escluso l'eventuale gancio (vedi fig. 18).

16.-18. Vari modelli di roncola.

Elementi da indicare nella voce «descrizione»

Nella voce descrizione devono essere inserite le notizie sulla conformazione del petto e della gola della roncola, le caratteristiche del tagliente, la modalità costruttiva del manico e la presenza del gancio per appenderla alla cintura. Come nelle scuri, il tagliente delle roncole può essere simmetrico o asimmetrico. Indicare se il manico è costituito da un codolo (prolungamento naturale della lama) rivestito di dischetti di cuoio, di legno o altro materiale, oppure è fatto ripiegando i lembi della parte inferiore dell'attrezzo a formare un cilindro senza alcun rivestimento esterno. Per quanto riguarda il mannaresè si possono prendere solo le misure principali della lama cioè altezza e lunghezza.

3. Seghe da abbattimento e depezzatura

Le seghe impiegate per il lavoro in bosco sono divisibili in tre categorie principali: segoni a lama libera, segoni a telaio, seghe ad arco.

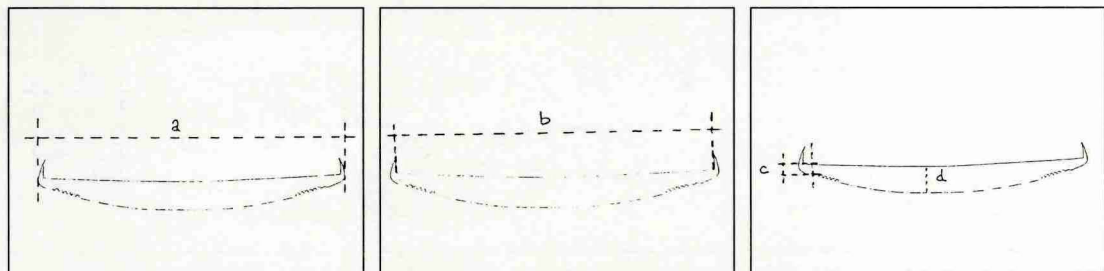
3.1. Segoni trasversali

Esistono due tipi di segoni:

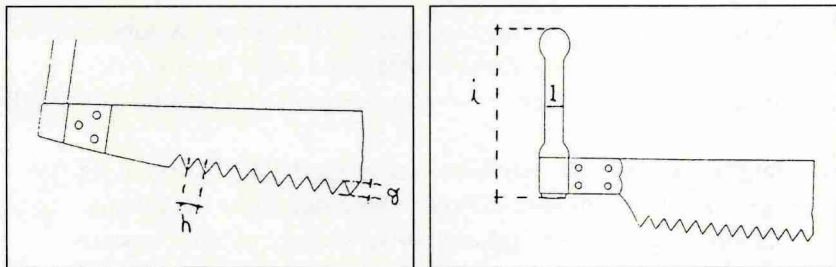
- segoni da abbattimento
- segoni da depezzatura

Dati da indicare alla voce «misure»

- a - lunghezza totale: lunghezza della sega da un'estremità all'altra compresi i manici (vedi fig. 19, a).



19.-23. Misure delle varie parti dei segoni trasversali.



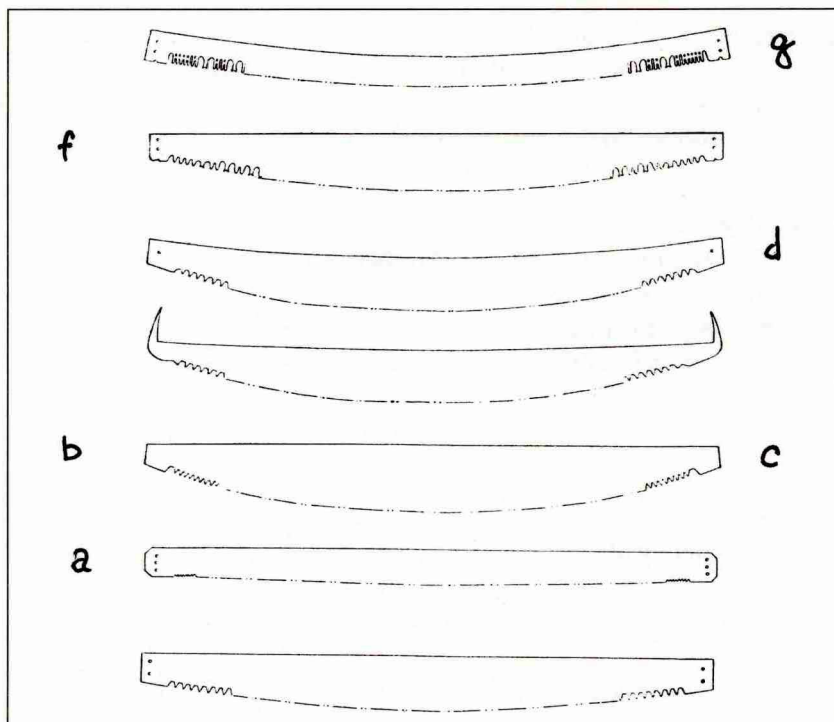
- b - lunghezza dorso lama: lunghezza del lato opposto alla dentatura, esclusi i manici (vedi fig. 20, b).
- c - larghezza minima lama: larghezza minima della parte dentata della lama (vedi fig. 21, c).
- d - larghezza massima della lama: larghezza misurata al centro (vedi fig. 21 d).
- e - spessore dorso: spessore del lato opposto alla dentatura.
- f - spessore denti: spessore dei denti.
- g - altezza denti: lunghezza del dente misurata dalla base alla punta. Nel caso di misura irregolare fare una media (vedi fig. 22, g).
- h - passo: distanza che separa la punta di due denti. In caso di irregolarità fare una media (vedi fig. 22, h).
- i - lunghezza manici: lunghezza del manico da un'estremità all'altra (vedi fig. 23, i).
- l - diametro manici: diametro massimo dei manici (vedi fig. 23, l).
- m - peso totale: peso totale dell'attrezzo.

Dati da indicare nella voce «descrizione»

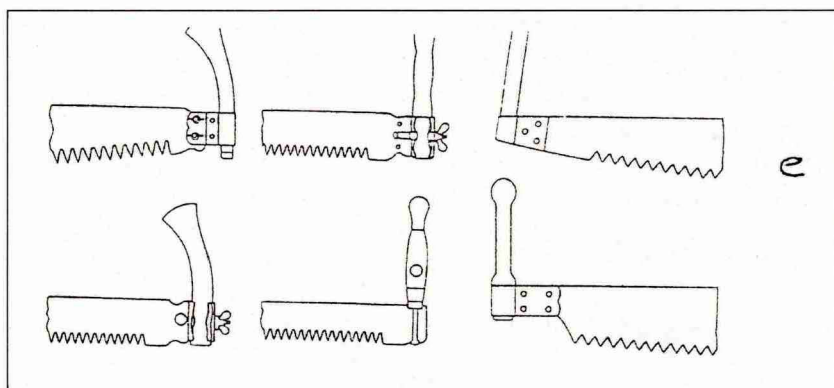
Nella voce descrizione andranno indicati la forma della lama del segone, le caratteristiche della dentatura, le caratteristiche dei manici.

Rimandando al saggio sulla tecnologia costruttiva degli attrezzi da taglio per ulteriori dettagli, le caratteristiche da tenere presente sono le seguenti:

- forma della lama che può essere a lati rettilinei (a) o a pancia (b), con lato opposto ai denti diritto, concavo o convesso (vedi fig. 24).
- dentatura: triangolare regolare (c), triangolare interrotta (d), ad



24. Forme e dentature delle lame dei segoni.



25. Forma dei manici dei segoni.

M (e), con due denti incisori e dente piallante ad M (f), con quattro denti incisori e dente piallante (g) (vedi fig. 24).

– manici: forma dei manici e innesto del manico sulla lama (vedi fig. 25).

3.2. Segoni a telaio

Il segone a telaio ha una lama fissata al centro di un telaio di legno. Presenta caratteristiche piuttosto costanti, le varianti possono essere date, a parte le dimensioni, dalla presenza di manici sotto e sopra e dai tipi di fissaggio della lama al traverso inferiore e superiore. La dentatura

generalmente è a forma di triangolo rettangolo dato che segava solo nella fase discendente e quindi deve avere il lato perpendicolare rivolto verso il basso.

Alla voce misure vanno indicati i seguenti dati:

misure esterne:

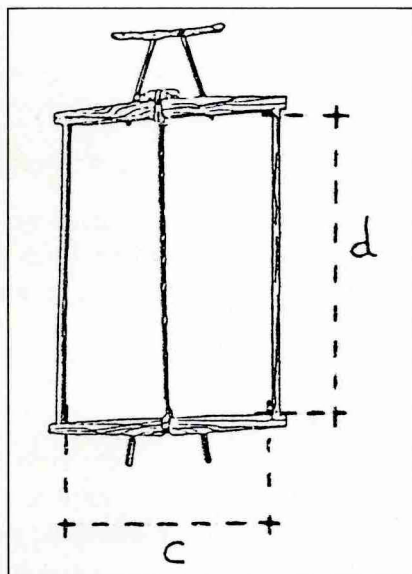
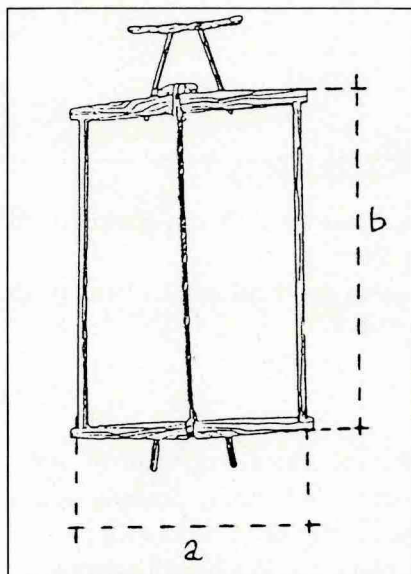
- a - larghezza: misura massima di larghezza misurata dal bordo esterno di un longone all'altro (vedi fig. 26, a).
- b - lunghezza: misura massima di lunghezza misurata dal bordo esterno del traverso superiore a quello del traverso inferiore (vedi fig. 26, b).

misure interne:

- c - larghezza: misura massima di larghezza misurata dal bordo interno di un longone all'altro (vedi fig. 27, c).
- d - lunghezza: misura massima di lunghezza misurata dal bordo interno del traverso superiore a quello del traverso inferiore (vedi fig. 27, d).
- e - lunghezza utile lama: lunghezza della parte dentata della lama.
- f - larghezza lama: larghezza massima della lama.
- g - spessore denti: spessore dei denti
- h - altezza denti: altezza dei denti dalla base alla punta.
- i - passo: distanza che separa la punta di due denti.
- l - peso: peso totale.

Alla voce descrizione vanno indicati: tipologia dei manici, sistema di fissaggio della lama, tipo di dentatura.

26.-27. Misure delle varie parti dei segoni a telaio.

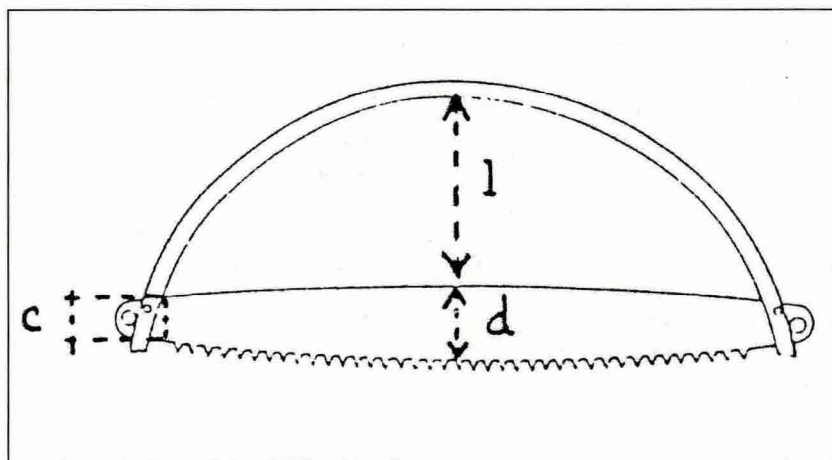
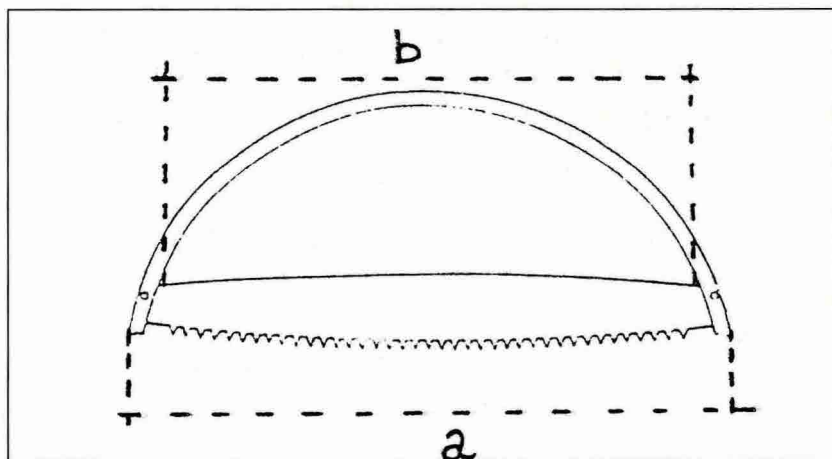


3.3. Seghe ad arco

La sega ad arco ha la caratteristica di avere l'impugnatura realizzata piegando ad arco un giovane pollone di 2 - 3 cm di diametro che viene fissato alle due estremità della lama. La lunghezza del manico e la corda dell'arco sono importanti perché possono determinare l'uso di questo attrezzo per l'abbattimento o per la depezzatura. In questo senso le seghe ad arco sono generalmente impiegate per la depezzatura o per l'abbattimento nei cedui.

Dati da indicare nella voce «misure»

- a - lunghezza totale: distanza misurata da un estremo all'altro dell'attrezzo (vedi fig. 28, a).
- b - lunghezza dorso: lunghezza del dorso della lama (vedi fig. 28, b).
- c - larghezza minima: nelle lame a pancia la larghezza misurata vicino ai manici (vedi fig. 29, c).



28.-29. Misure delle varie parti della sega ad arco.

- d - larghezza massima: nelle lame a pancia la larghezza misurata al centro (vedi fig. 29, d).
- e - spessore dorso: spessore del dorso della lama.
- f - spessore denti: spessore dei denti
- g - altezza denti: lunghezza misurata dalla base alla punta.
- h - passo: distanza misurata dalla punta di un dente all'altro.
- i - diametro manico: diametro medio del manico.
- l - corda dell'arco: distanza massima che separa il dorso della lama dal bordo interno del manico (vedi fig. 29, l).
- m - peso: peso totale dell'attrezzo.

Alla voce descrizione vanno indicati la forma della lama, le caratteristiche della lama, il tipo di fissaggio del manico.

Bibliografia (parte seconda)

- A. LEROI-GOURHAN, *L'uomo e la materia*, Milano, 1993.
- G. GIORDANO, *Il legno*, Hoepli, Milano, 1956.
- N. MONELLI, *Roncole e Pennati*, Firenze, 1987.
- M.T. SCHADWINKEL, G. HEINE, *Das Werkzeuge des Zimmermanns*, Hannover, 1986.
- G. PEDROTTI, *Vocabolario dialettale degli arnesi rurali della val d'Adige e delle altre valli trentine*, Stag, Trento, 1936.

Per un'antropologia dei souvenir

Indagine ricognitiva sugli oggetti ricordo del basso Trentino

di Duccio
CANESTRINI

Premessa e assunto dell'indagine

La produzione e la vendita di souvenir di viaggio, in Trentino come altrove nel mondo, sono fenomeni legati non soltanto alla psicologia dei viaggiatori, ma anche all'evoluzione storica della mobilità per turismo e alle dinamiche relazionali tra visitatori e autoctoni. Si tratta perciò di un tema che merita di essere analizzato in una prospettiva di antropologia del turismo.

L'assunto di questa indagine ricognitiva è che l'artigianato turistico esprima l'autopercezione dell'identità culturale indigena (1). Nella fattispecie, della gente trentina.

L'oggetto ricordo è infatti comunemente inteso come *pars pro toto*, come «riassunto» delle emergenze naturali e culturali del territorio. Viene dunque acquistato come oggetto che ha un valore di testimonianza, come un piccolo «trofeo» che contiene, *in nuce*, un passato più o meno tradizionale carico di significati allusivi. L'oggetto ricordo è simbolo di un «altrove» spesso moralizzato, che, nel gioco della domanda e dell'offerta e rispetto ai contesti tipicamente urbani generatori di turismo, si carica di valori di autenticità.

L'oggetto ricordo – perlomeno quello di «prima generazione» rispetto alla successiva produzione industriale – è un'espressione di cultura materiale che, più o meno consapevolmente, contribuisce alla definizione del profilo culturale degli autoctoni.

Cenni sul metodo

Questa indagine inquadra il caso specifico degli oggetti ricordo del basso Trentino in un contesto teorico più ampio, per approdare da una parte all'inserimento della problematica locale nel dibattito sulla *Tourist Art* che anima da tempo l'antropologia del turismo; dall'altra alla definizione del gradiente di «tipicità» e dunque di sostanza culturale che questi oggetti-simbolo sono in grado di esprimere agli occhi degli acquirenti forestieri.

A tale fine si rendono utili cenni diacronici, che rischiarino la storia del prototurismo in Trentino con particolare riferimento alle realtà pro-



duttive di «artigianato tipico» con target turistico: compresi gli aspetti di distribuzione degli oggetti ricordo, i punti vendita, l'inventario dei diversi settori tematici e merceologici e alcune osservazioni sull'evoluzione storica del mercato.

L'approccio di questo lavoro è principalmente descrittivo, benché in una breve anticipazione analitica si possano già delineare due modelli di riferimento cui ascrivere diverse tipologie di oggetti ricordo del basso Trentino: il modello alpino e il modello mediterraneo. Il reperimento delle informazioni finora è stato possibile attraverso interviste con alcuni rivenditori specializzati in articoli regalo, talvolta a tradizione familiare: è il caso di Luigi Foletti, che ha rilevato il negozio di tabacchi, giornali e articoli regalo di Torbole già gestito dal suocero Aldo Giovannazzi (il quale a sua volta lo ereditò dalla madre, nel 1922). Ed è il caso di Alessandro Bresciani della ditta Bresciani di Riva del Garda, attualmente il maggiore negozio di articoli regalo del Garda trentino: i genitori di Alessandro Bresciani rilevarono l'esercizio nel 1929 dalla gestione Bianchi, la quale a sua volta successe alla rivendita di souvenir di tradizione ottocentesca gestita da Gustavo Georgi.

Va da sé, qui si considera souvenir l'artefatto che nasce con tale destinazione. Certamente un turista può eleggere a souvenir una radice d'olivo contorta o il sottobicchiere in cartone del boccale di birra, ma questo comportamento per ovvie ragioni esula dalla ricerca. Così come qui non verranno considerate le cartoline ricordo e di saluti (alle quali in Trentino sono già stati dedicati libri e persino un museo) né le fotografie e i filmati realizzati dai turisti: se vogliamo, un altro genere di souvenir, ma autoprodotta.

Qualche ulteriore precisazione terminologica. Il termine francese *souvenir* poi internazionalizzatosi nell'accezione di «oggetto ricordo», deriva dal verbo latino *subvenire*, che in forma transitiva significa accorrere in aiuto. Lo stesso verbo, da cui deriva anche l'italiano *sovvenire*, in forma intransitiva e riflessiva significa tornare a mente, venire alla memoria, ricordarsi.

Rimane implicita, dunque, la convinzione che il ricordo (come l'oggetto che lo risveglia) soccorra, venga in aiuto, sia utile, serva a qualche cosa.

Molti negozi di oggetti ricordo oggi recano sull'insegna la scritta «oggetti regalo».

Neppure questo è un passaggio da dare per scontato. L'oggetto ricordo di viaggio può sì valere come testimonianza di un'esperienza vissuta di cui sovvenirsi privatamente, ma può anche servire da omaggio. Può cioè essere caricato dall'acquirente di quel valore affettivo aggiunto che colmi e compensi la lontananza nello spazio – a causa del viaggio – con un pensiero gentile. Cioè con un «presente» che compensi quell'assenza.

Agganciare i ricordi di viaggio a un oggetto tangibile che al ritorno potrà rievocarli è una piccola magia che ha una lunga storia. Per gli autori che propugnano una lettura antropologica del turismo di massa come nuova forma di pellegrinaggio verso mete a modo loro «sacre», è significativo che già le stazioni di viaggio medievali lungo il percorso dei pellegrinaggi fossero affollate di venditori di «eccezionali reliquie», le quali con il tempo sarebbero diventate «feticci»/souvenir. Vale a dire oggetti carichi della responsabilità di certificazione.

Ma a prescindere dalle origini, comunque irrintracciabili, degli oggetti ricordo, è importante riflettere su che cosa essi significhino per la cultura dei produttori e per la psicologia degli acquirenti.

L'oggetto ricordo si dovrebbe presentare come riassunto stereotipato delle emergenze naturali e/o culturali del territorio. Una parte per il tutto, confezionata con un montaggio emozionale di significati ad alto indice di evocazione. Nell'oggetto ricordo c'è il passato tradizionale condensato: è un oggetto che viene presentato come emblematico, e che viene vissuto dal forestiero come simbolo di un «altrove» idealizzato. Un altrove sede di quei valori autentici e di quelle verità semplici che stanno agli antipodi dell'universo di riferimento quotidiano, fatto di lavoro, usura dei rapporti umani, strutturazione consuetudinaria dei percorsi urbani, in definitiva, sede dell'ordinarietà (2).

La vacanza è breve per definizione, altrimenti non sarebbe vacanza (3). Fugace è il contatto tra il turista e quello che gli anglosassoni chiamano, con termine in traducibile in italiano, *touree*, cioè l'individuo o la comunità oggetti di turismo. Il viaggio organizzato con la formula tutto compreso (com'è per esempio nella maggioranza dei casi quello dei turisti giapponesi in Italia: un Petit Tour di sei giorni per visitare le principali emergenze architettoniche, culturali e paesaggistiche italiane) compatta inevitabilmente le attrazioni turistiche in una formula di fruizione funzionale, rapida e superficiale. Un'«infarinatura» rispetto alla complessità della realtà visitata, che provoca l'insorgenza di luoghi comuni di facile spaccio verbale (4).

Ebbene, il souvenir esprime nello spazio fisico di un oggetto ciò che di solito la vacanza turistica è temporalmente: una sintesi per stereotipi. La brevità dell'esperienza di viaggio per turismo, un'esperienza organizzata per emergenze fittiziamente contigue, corrisponde alla compressione in un oggetto di elementi semanticamente distanti ma ridotti a una contiguità suggestiva. Una compressione dettata essenzialmente dalla comodità di trasporto.

Il possesso dell'oggetto ricordo permetterà la certificazione di un ventaglio di esperienze vissute che esauriscano la «conoscenza» turisti-

camente accettabile (cioè secondo parametri di approfondimento molto bassi) di un altrove attraente.

Da una parte dunque sta la domanda di simboli e di prove di un'esperienza (turistica) che ricordi e dimostri – a se stessi e agli altri – l'avvenuto contatto con un'alterità «genuina». Dall'altra sta l'offerta di oggetti che offrono una sintesi delle qualità naturali e culturali del territorio. Una sintesi limitante, come tutte le sintesi, ma che per l'antropologo ha il vantaggio di essere autopercepita da parte dei nativi. Questo perlomeno in una fase suppostamente originaria.

Eterodiretta, come vedremo in altri casi.

Il dibattito sull'«autenticità»

Vi sono alcuni autori le cui riflessioni a questo proposito costituiscono imprescindibili punti di riferimento. Anziché ritenere acquisito quel dibattito, riassumerò qui di seguito le loro intuizioni e posizioni teoriche più significative, per consentire su queste basi un più agevole sviluppo del discorso.

Un tema centrale e discusso ormai da molti anni in antropologia del turismo è la natura dell'esperienza turistica e il concetto stesso della sua autenticità. Secondo alcuni studiosi (Daniel J. Boorstin, in primis) siamo davanti a una triviale, superficiale, frivola ricerca di «false esperienze». Daniel J. Boorstin è artefice di una celebre distinzione tra il viaggiatore (*traveller*) e il turista (*tourist*): il viaggiatore è attivo e si dà da fare per ottenere qualcosa, il turista è passivo cerca soltanto lo svago. Il turismo stesso sarebbe un sintomo di disagio maturato nelle società industriali, un'aberrazione. Su questa linea Boorstin ha maturato già negli anni Sessanta una sua teoria della vacanza come pseudo-evento. Isolato dalla popolazione locale, il turista viaggia in gruppi guidati e dipende da «artefatte» attrazioni, o appunto pseudo-eventi, che di fatto gli impediscono di rendersi conto del vero mondo dal quale è circondato. A sua volta l'industria turistica e i nativi produrrebbero oggetti di «pura artefazione» appositamente per questo tipo di consumo indiscriminato.

È importante ricordare, per inciso, che gli autori che lamentavano, come Boorstin, la sparizione del viaggiatore di una volta, cioè quello che cercava esperienze autentiche, sono tuttavia stati accusati di confondere l'antropologia con la nostalgia, o con il giudizio morale⁽⁵⁾.

Un altro contributo importante – siamo ancora agli albori dell'Antropologia del turismo – viene da Dean MacCannel, un antropologo americano di scuola neomarxista, docente di «scienze del comportamento» all'Università di California. MacCannel, in polemica con Boorstin, interpreta il turismo come anelito (frustrato) di *autenticità*, praticamente

come il pellegrinaggio dell'uomo contemporaneo. L'industria turistica approfitterebbe di questa istanza individuale per montare un grande *business* dell'illusione. Siamo dunque all'invenzione della tradizione e dell'autenticità ad uso turistico. Per gli studiosi, che come MacCannel assimilano il fenomeno turistico a una sorta di religione delle vacanze, il periodico pellegrinaggio in «terra sacra» avrebbe come obiettivo una sorta di rigenerazione. L'idea è che il turista, sfibrato dal lavoro e dalla vita di città, si rigeneri e si ricrei (*recreational land use* è precisamente la modalità elettiva dell'uso turistico del territorio) attraverso l'immersione in un contesto idealmente integro, incontaminato, ricco di valori genuini, ecologicamente e socialmente sano. Ed è questo il filone in cui si muove anche il sociologo israeliano Erik Cohen (6). Sono due in particolare i fuochi attorno ai quali Erik Cohen fonda la sua analisi: il «centro spirituale» e «l'autenticità». Per confortare la sua tesi Cohen cita lo storico delle religioni rumeno Mircea Eliade, il quale ha sempre sostenuto che «ogni cosmo religioso ha un suo centro». Sia chiaro, non si tratta qui di un centro necessariamente geografico, ma piuttosto di un'area che rappresenta i valori morali supremi. Diciamo un centro coerente e «carismatico» che racchiude l'*ubi consistam* dell'identità culturale di un popolo.

Di fondamentale importanza, tuttavia, rimane il concetto di *staged authenticity* elaborato da Dean MacCannel. Si tratta di un'autenticità rappresentata, un'autenticità recitata e messa in scena ad uso turistico. Una specie di commedia della genuinità che va incontro – ovviamente per motivi di mercato – alle aspettative maturate dall'*Homo turisticus*.

Sulla base di questo dibattito teorico ora è possibile articolare qualche riflessione che riguarda l'autenticità di diverse manifestazioni di identità culturale e la turisticizzazione del folklore. Paradigmatico è il caso delle feste popolari.

Ogni rappresentazione popolare può tollerare l'allargamento occasionale e spontaneo della festa a una platea di forestieri. La processione del Corpus Christi, in Trentino come in Messico, in teoria è fruibile da spettatori estranei alla cultura in cui matura senza che la sua autenticità venga intaccata. Diverso è il caso in cui feste, cavalcate, giochi pseudo-etnici o che si richiamano a una tradizione estinta siano organizzati con il precipuo scopo di intrattenere i turisti. Nel ripescaggio di una manifestazione *ad hoc* per forestieri, c'è il rischio di adulterarne i residuali contenuti di autenticità. Per venire incontro alle aspettative turistiche, è facile e frequente scivolare nel folklorismo. Tutti abbiamo testimoniato, nei luoghi di vacanza, questo ritorno a un folklore stucchevole, vuoto, artificioso, senza senso né radici, o mischiato a manifestazioni che lo degradano e lo involgariscono. E non da ieri.

Lo storico inglese Eric J. Hobsbawm dedica per esempio un bel capitolo del suo libro alla rivalutazione strumentale della figura del

druido e dell'antico druidismo in Galles (7). Gli indigeni gallesi vennero pungolati a compiere l'operazione di ripescaggio e di invenzione della tradizione dai primi turisti romantici e dagli editori inglesi. La schiera di turisti che si riversò nel Galles a partire dal tardo Settecento era infatti intenta a scoprire il lato pittoresco nell'asprezza e nella povertà del luogo. E ci mise un po' a convincere i montanari gallesi a falsificare la loro storia, a inventare di sana pianta alcune leggende, ad apprezzare il fascino di quei monti selvaggi e a diventare insomma – da «ignoranti straccioni» quali erano – furbi manipolatori della propria terra, della propria storia, della propria immagine. Sarebbe fin troppo facile, in casi come questi, parlare di un tradimento della tradizione.

Cito ora da un classico degli studi demologici italiani, un vecchio testo dell'antropologo Luigi Maria Lombardi Satriani:

«Molti elementi della cultura popolare vengono assunti dalla cultura del profitto e distorti secondo i fini di questa. A un livello più generale la stessa cultura popolare viene sottoposta globalmente a un'operazione di consumo. L'esempio più clamoroso di tale operazione è dato dalla turisticizzazione del dato folklorico. Le tradizioni popolari diventano l'aspetto visibile di un mondo esotico verso il quale vengono indirizzati coloro che intendono fuggire, anche se momentaneamente, dalla costrizione, dalla monotonia e dalla prevedibilità della società contemporanea (...) Le feste popolari sono naturalmente coinvolte in questo processo di turisticizzazione e fungono da richiamo per i turisti desiderosi di manifestazioni "spontanee" e "semplici". Anche le aree che sembrano conservare maggiormente la dimensione dell'"arcaico" non sfuggono a questo processo» (8).

A questo passo segue la descrizione della processione di S. Efisio, che si svolge a Cagliari ogni 1° maggio: una processione alla quale un tempo *si partecipava*; ora che viene organizzata dall'Ente Sardo Industrie Turistiche – ed è diventata «l'orgia del pittoresco» (sic!) – alla processione invece *si assiste*.

Repliche e miniature

Esemplificativa di quest'«orgia del pittoresco» e della commedia della genuinità stigmatizzata da MacCannel è anche una visita organizzata di turisti americani, che dura solo poche ore, a un villaggio indio dell'Amazzonia Venezuelana, descritta dall'antropologo Pierre Clastres in un racconto-saggio intitolato *Il clou della crociera* (9). Dopo una raffica di luoghi comuni snocciolati in canoa («Tra due ore si riparte, attenti agli scalpi!...Sarà almeno il decimo contingente di turisti in arrivo al villaggio, e ogni volta la guida ripete questa battuta...») v'è un passo in cui vediamo un turista alle prese con un «souvenir» che gli fa caparbia-

mente gola (un arco da caccia) ma che tale non è poiché l'indio ha destinato al commercio non il pezzo originale, ma alcune *repliche*. Se vogliamo, è questo il caso di un turista che non si rassegna al ruolo di consumatore di una pseudo-eventualità, ma prova un rigurgito di orgoglio che lo spinge – certo qui con motivazioni quasi neocoloniali e tutt'altro che nobili – a ricercare il simbolo di una autenticità irraggiungibile, illusoria, persino inopportuna.

«– Detto il prezzo, il selvaggio non batte più ciglio: bisogna sempre capitolare alle sue crescenti richieste. Per un piccolo arco, però graziosamente intarsiato, spara:

– Cento pesos.

Mister Brown studia l'oggetto. Lo paragona al grande arco appeso sopra l'ingresso: sobrio, possente.

– Quanto per quello?

Per la prima volta mister Brown coglie un trasalimento nella faccia di ghiaccio dell'indio, gli sembra l'indizio di un sentimento. Ecco che ora ha un vantaggio sul bastardo pellerossa: ecco che potrà pur insegnargli chi è il più forte.

– Quello! Quello!, voglio quello!

– L'indio compara attentamente l'arco da caccia con gli altri da lui fabbricati per commercialarli: cerca l'imperfezione di questi ultimi, a lungo, meticoloso. Perché il bianco vuole a tutti i costi un arco senza ornamenti, e più pesante?

Ripropono a mister Brown gli altri archi, molto più belli, ma il made in Usa è deciso a trionfare:

– Quello! Quello o niente!

Il selvaggio riflette a lungo.

– Mille pesos.

– Mille pesos?! Ma è un furto! È un latrocinio! Come un grido, una ferita mortale, la cifra è uscita strozzata dalla bocca di mister Brown.

– È il mio arco da caccia. Ha ucciso molti animali.

– Smettila di renderti ridicolo, lo ammonisce la moglie. Se ci tieni a quell'arco paga e falla finita.

Ancora una volta il maledetto selvaggio lo ha preso in contropiede».

Il passo citato appare significativo proprio alla luce della questione dell'autenticità e solleva un aspetto cruciale, oltre ai malintesi derivanti da approcci frettolosi circa l'antropologia degli oggetti ricordo, e cioè quello della miniaturizzazione degli oggetti d'uso quotidiano per renderli idonei a diventare souvenir. E questo tanto in Amazzonia come a

Torbole, dove per esempio troviamo il tagliere della polenta, la piccozza dell'alpinista, il cappello da alpino ecc., in formato mignon.

L'antropologo californiano Nelson Graburn ha scritto pagine interessanti proprio sulle motivazioni d'acquisto di un ipotetico «mister Brown» e sulla trasformazione della destinazione dell'oggetto d'arte e/o di artigianato (non è questa la sede per disquisire) dalla funzione d'uso quotidiano alla funzione commerciale. Ne consegue una «concentrazione di significati, talvolta eccessiva, una ridondanza di simboli che vuota anziché riempire l'oggetto di significato». E ancora, a proposito della miniaturizzazione: «I motivi e/o le forme di base dell'arte tradizionale possono persistere, ma la dimensione e la complessità possono diminuire o i materiali cambiare drasticamente». Si possono citare ad esempio la produzione di miniature su corteccia fatte dagli aborigeni australiani, dei piccoli vasi non tradizionali dei popoli Pueblo del Sud-ovest americano, delle repliche di figure di culto, miniaturizzate e scolpite in balsa dai nativi del fiume Sepik in Nuova Guinea. Le condizioni di questi *eventi* includono:

- a) l'esistenza di un mercato di massa con turisti frettolosi che viaggiano «leggeri»
- b) il desiderio degli artigiani di abbandonare i pattern tradizionali, per motivi economici
- c) la crisi del ruolo tradizionale dell'artista
- d) l'esaurimento delle materie prime tradizionali o la più conveniente reperibilità di nuovi materiali
- e) un mercato di massa che né conosce né apprezza in modo particolare i manufatti «autentici».

«Questi souvenir», insiste Graburn, «rispondono a un mercato ignorante, allo scemare dell'estetica tradizionale, a un'affluenza di nuovo materiale da trasformare in forme standardizzate. Spesso è evidente che le nuove forme rispondono a ciò che i turisti si aspettano di trovare in un luogo esotico (...) anche se quegli articoli non sono mai stati prodotti prima del loro arrivo».

L'uomo-kitsch

Ed ecco affacciarsi allora la figura del turista come «uomo-kitsch»: inconsapevole propugnatore di un evolucionismo che ha ben poco di scientifico e innamorato di un passato edenico. Una figura di turista pervicacemente affascinato da quello «stato di natura» che spesso egli crede di riconoscere nella naïveté degli indigeni e del loro stile di vita suppostamente semplice. Una figura nel complesso piuttosto convincente e che compare in un saggio di Ludwig Giesz antologizzato da

«Perché ogni monumento, ogni paesaggio, ogni oggetto folkloristico viene istantaneamente reso Kitsch dal turismo? (...)». E osservava: «Il turismo si può considerare come uno degli aspetti più clamorosi di un rito che trasforma e mitizza ogni evento con cui l'individuo viene posto in contatto, una volta che sia trascinato entro il rituale mitagogico (ghirlande di Honolulu, gondole sul Canal Grande, Pellirossa del Grand Canyon, Scozzese con il kilt) (...). Il rapporto tra il turista e l'ambiente che lo ospita è ben raramente genuino, ed è questo velo di falsità, di contraffazione e di ammirato sentimentalismo a far sì che il mondo quale appare al turista rechi, il più delle volte in sé, le stigmate del Kitsch. Ecco perché possiamo ammirare la purissima linea dello scalmo della gondola, preso a sé, mentre non potremo che trovare Kitsch la gondola stessa una volta fornita al turista nel giro di Venezia per un prezzo "tutto incluso"». Concludendo: «Il surrogato è il vero punto chiave di kitschizzazione».

Scrive Ludwig Giesz, specificamente sugli oggetti ricordo:

«Prendiamo per esempio il souvenir, questo feticcio del passato. Di regola il nostro senso del tempo è rivolto più o meno consapevolmente al mondo attuale in cui siamo costretti a vivere, lavorare e nel quale dobbiamo stare continuamente all'erta, perché un futuro ancora ignoto ci mantiene in movimento. L'unica dimensione del tempo che se ne resta immobile e pacificata "alle nostre spalle" è il passato. Grazie alle sue qualità conciliatrici, il passato possiede una straordinaria risonanza suggestiva sotto il profilo emozionale: gli è propria una specie di armonia, una patina, un'aura del tutto particolare ('Tempi passati!', 'Aetas aurea'). E perciò Goethe accosta in un felicissimo rapporto estetico il passato in quanto tale e il romanticismo: "L'elemento cosiddetto romantico di un paesaggio consiste nel sentimento del sublime racchiuso entro le soglie del passato, oppure, il che è lo stesso, nel sentimento della solitudine, dell'assenza, del distacco". Certamente Goethe in questo passo non pensa minimamente al Kitsch o a souvenir kitschig, tuttavia quella forma di "civetteria" kitschig verso le cose passate, quasi si trattasse di una pseudo-eternità, e l'incapacità dell'uomo a operare una distinzione tra passato e singole esperienze soggettive da una parte e sentimento "personale" dall'altra, trovano il loro fondamento nelle osservazioni riportate. Ora, nel souvenir in quanto oggetto è racchiuso il passato in nuce, così come nella conchiglia è imprigionato il rombo dell'oceano intero. Per questa ragione abbiamo parlato di un "feticcio del ricordo", che, artisticamente, può anche essere pregevole (vedi i monumenti storici, i musei): tuttavia esso provocherà nell'uomo-Kitsch una perversione kitschig del suo sentimento del tempo. L'esotismo nel tempo e nello spazio trovano una splendida integrazione nel souvenir, grazie alla sua caratteristica di "mini-monumento"! (...) Non c'è opera d'arte in grado di sottrarsi all'assimilazione kitschig solo in forza delle sue oggettive qualità estetiche. Difatti, secondo un procedimento che può anche essere logico, moltissimi souvenir, e forse i più kitschig, sono riproduzioni di opere d'arte, che sono in possesso del Paese visitato. Sotto

il profilo antropologico non ha alcuna importanza che la riproduzione possenga o meno pregi artistici, poiché la misura di Kitsch è data dal posto che occupa il souvenir nella scala dei valori sentimentali stabilita da colui che di volta in volta ne trae godimento».

Vale forse la pena aggiungere un'osservazione. Giunto a Torbole, nel basso Trentino, nel 1786, Goethe chiede informazioni sull'ubicazione della toilette al gestore dell'«Osteria della Rosa». Con suo grande stupore, gli viene indicato il cortile: lì si può «accomodare». Ebbene, alla luce delle considerazioni di Ludwig Giesz, non è un caso che nel suo diario intitolato *Viaggio in Italia*, Goethe se ne faccia una ragione mitologica, come direbbe Dorfles. Non con rammarico, ma con una indulgenza paternalistica e già turistica verso la mancanza di «una certa comodità della massima importanza». E annota: «Tanto da potersi dire che *qui si vive in un certo qual modo allo stato di natura*» (corsivo mio). Un esotismo passatista a tutti i costi, dunque, sordo come un gallo cedrone nella stagione degli amori, cieco alle realtà locali che non vuol vedere, e che passa leggero sopra i coni d'ombra di ciò che crede l'Eden finalmente ritrovato.

Peccato che Goethe nel suo *Viaggio in Italia* non ci parli dei souvenir che ha acquistato.

Lo voglio, lo voglio, lo voglio!

Un tentativo di fare giustizia, forse un po' troppo sommaria, dei diversi piani storico, antropologico ed estetico sul fenomeno turismo, e quindi anche un nuovo approccio al comportamento d'acquisto dei souvenir di viaggio, viene da Graham Dann, un accademico a capo del dipartimento di Sociologia dell'Università di Bridgetown, nelle isole Barbados. La tesi di Dann va decisamente controcorrente, espropriando anzitutto l'antropologia di Dean MacCannel e la sociologia di Erik Cohen del nuovo coccolato bebé: il fenomeno turismo. L'approccio qui diventa psicoanalitico. Secondo Dann i risultati delle citate analisi antropologiche sono «infelici» e «fallimentari» semplicemente poiché sono

«tentativi anacronistici di fondare una realtà del XX secolo su un passato remoto, o tutt'al più prossimo, che quella realtà non ha mai sperimentato. Così, per esempio, sembra un esercizio di futilità ancorare un fenomeno di massa post-industriale agli scritti di Durkheim sulla religione, e parlare del turista moderno come di un pellegrino in cerca di un'identità sacrale (...) Sicuramente un'indagine assai più fruttuosa sarebbe la ricerca di significati, basata su fattori motivazionali perenni, associati alla natura umana e alle singole personalità» (10). E così prosegue: «Un'altra strada di ricerca dovrebbe seguire la psiche, ovviamente in riferimento all'analisi transazionale. Molto brevemente, secondo questa prospettiva ci sono tre stadi elemen-

tari di interazione personale, il Bambino, il Genitore e l'Adulto, che grosso modo corrispondono all'Id, all'Ego e al Super Ego freudiani. Il primo di questi è di natura impulsiva e cerca gratificazioni immediate seguendo anzitutto il "principio del piacere". Il secondo rappresenta la voce interiore e autorevole, che tenta di mitigare l'edonismo infantile privilegiando la "sicurezza". Infine, l'Adulto tenta di portare alla situazione una logica e una fredda razionalità analizzando meriti e svantaggi di ogni azione».

Appoggiandosi alle autorità di Mayo e Jarvis, i quali ebbero modo di osservare che «Molte delle motivazioni primarie dei viaggi di piacere sono chiaramente motivazioni che risiedono nell'ego di ogni bambino» (11) Dann smaschera l'industria turistica nel suo sforzo di «agganciare il Bambino» stimolandolo e facendo leva sulla sua curiosità e sul suo desiderio di gioco e di divertimento, per esempio con dépliant che altro non sarebbero se non «fraudolente tautologie». Sei sono i temi dell'esperienza turistica che Dann ha individuato e che corrispondono ai principali stadi dello sviluppo del bambino: 1) la protezione e la sicurezza; 2) la soddisfazione dei bisogni fisiologici; 3) l'imparare a camminare; 4) l'imparare a parlare; 5) il gioco libero; 6) i giochi «di ruolo».

Fare shopping, per Dann, è una forma di gioco (*play*), che si manifesta nei turisti quando cercano di acquistare ricordi (*mementos*) dagli indigeni. L'acquisto di souvenir, allora

«può davvero diventare un rituale. I giapponesi, per esempio, dispiegano grandi energie per portare doni a coloro da cui hanno ricevuto regali prima di partire. Nello scenario in questo caso compare un senso di obbligazione, la prima consapevolezza dell'esistenza di regole, da parte del Bambino. Tuttavia, la stessa transazione commerciale può assumere aspetti giocosi, come nel caso della contrattazione sul prezzo di un oggetto al mercato, o nel caso della sostituzione del denaro con perline e conchiglie come avviene nei Club Med».

Souvenir come giocattoli, insomma, dotati di una funzione educativa. Forse così, conclude Dann, si spiega la grande popolarità delle bambole come oggetti ricordo per turisti.

«Il fascino delle bambole può fornire vivide rappresentazioni dell'etnicità, e questa è una possibile ragione per la loro ubiquità nei negozi di souvenir. Esaminandole, il bambino/turista può imparare a conoscere, per esempio, la complessità del costume di un matador e l'acconciatura di una contadina della Martinica, o risolvere finalmente il mistero di che cosa indossi uno scozzese sotto il kilt».

Airport art

Sia un comportamento infantile, compulsivo e al contempo cognitivo che affonda le radici nella nostra psicologia, o sia un gesto maturo

e consapevole che risponde a sollecitazioni di carattere sociale e culturale, l'abitudine di acquistare souvenir «indiscriminatamente» ai giorni nostri ha messo in moto l'enorme industria della cosiddetta *airport art*, l'arte aeroportuale. Ovvero quell'*international-Kitsch* staccato da qualsiasi stilema artistico tradizionale. Gli oggetti ricordo (e in particolare le bamboline) si sono «dutyfrizzati», e ormai si assomigliano in tutto il mondo. Questa omologazione dei souvenir è un fenomeno importante perché – in controtendenza rispetto al diffondersi del turismo culturale, che bene o male ricerca una specificità – risponde a una straordinaria domanda di indifferenziazione. Del resto, si potrebbe obiettare che portare a casa dalla Giamaica un gattino di vetro fatto a Hong Kong, corrisponde anche a una scelta estetica.

È quanto fa la scrittrice americana Erma Bombeck, in un suo libro dal titolo torrenziale, la quale, pur muovendosi nel genere letterario umoristico, pare avere recepito il messaggio di Boorstin ⁽¹²⁾. Erma Bombeck sposa in pieno la pseudoeventualità degli oggetti ricordo Kitsch e fasulli, cioè fatti apposta per la rapida e deculturata commercializzazione, e senza mezzi termini rivendica una compiaciuta consapevolezza della falsità dei suoi souvenir e quindi dell'assurdità dei suoi stessi acquisti:

«Per me acquistare souvenir è una delle poche gioie del viaggio. Comprerei di tutto. Ai miei occhi, niente è così pacchiano da non poter essere portato in patria. Ho acquistato portachiavi di peli di cinghiale, orrende magliette con la scritta "sono andato in nuova guinea e nessuno mi ha mangiato", fermacarte di vetro con dentro il mostro di Loch Ness e una banda musicale di rane di cera messicana dallo sguardo atterrito. Ma la collezione non finisce qui: possiedo anche noci di cocco con la bocca e gli occhi, pesci palla gonfiati, tappeti con sterco di cammello inserito nella trama, casupole di legno con la porta che si apre rivelando un montanaro intento a leggere il giornale accovacciato su una turca. Senza contare le candele a forma di eschimese con lo stoppino sulla testa e le federe con i volti dei fratelli Kennedy fosforescenti.

Ho visto dei viaggiatori angosciarsi per l'acquisto di un quadrifoglio sotto vetro come se stessero comprando un preservativo in Florida. Ci sono occasioni uniche da non lasciarsi assolutamente sfuggire e quando, aprendo un cassetto, mi capita sotto gli occhi un apribottiglie con una minuscola foto del Vesuvio sull'impugnatura, subito vengo assalita dai ricordi e mi rendo conto che quello è stato denaro speso bene».

Trentino, cioè Italia

Procedendo un po' come per zoomate successive da una dimensione planetaria, quasi una realtà vista da satellite, ci possiamo ora avvicinare all'Italia e quindi al Trentino.

I piatti forti dell'esotismo italiano, perlomeno per gli *Innocents abroad* un po' alla Mark Twain⁽¹³⁾ sono noti e stereotipati. Ora, se è plausibile l'assunto di questa indagine preliminare, i luoghi comuni non possono che rispecchiarsi nella fenomenologia dell'oggetto ricordo italiano. L'immagine turistica internazionale dell'Italia è quella del Paese mediterraneo per eccellenza, con vestigia di un'antica civiltà imperiale, ricco di tradizioni religiose, marinare, artistiche, letterarie e...calcistiche. Questi elementi – che come si è detto vengono shakerati nei dépliant e serviti nei tour organizzati per il rapido consumo – si ritrovano tutti ricombinati nei souvenir. Per quanto attiene alla mediterraneità, nei negozi di souvenir italiani troviamo un mare di conchiglie e di oggetti fatti di conchiglie; per l'architettura antica troviamo i mini-monumenti dell'Arena di Verona, del Colosseo, del Duomo di Milano in molte varianti (conchiglia con dentro il Duomo, Colosseo-portacenere ecc.); per il mito di fondazione italiano offriamo sulle bancarelle la Lupa in plastica che allatta Remo e Romolo; per quanto riguarda la religione da noi si è sviluppato un notevole Kitsch-cristiano che offre oggetti sacri montati su supporti evocativi, uno per tutti il Cristo su una croce di conchiglie. E ancora: oggetti ricordo allusivi alla tradizionale Commedia dell'arte italiana sono le maschere, così come i «pagliacci» richiamano le nostre tradizioni circensi. Né mancano figure tratte da bestseller mondiali, come Pinocchio (vendutissima la marionetta) e le bambole dei personaggi manzoniani Renzo e Lucia. Riferiti al mondo del calcio, infine, abbiamo una pletora di oggetti ricordo come bandiere di squadra, magliette, gagliardetti e berretti delle tifoserie, che sono molto apprezzati soprattutto dai turisti giapponesi.

Il Trentino non fa eccezione, vale a dire che si è omologato a questo mercato. Con gli ineludibili riferimenti alla sua posizione di regione cerniera tra due mondi, quello alpino e quello mediterraneo. Una terra di confine (come altre nell'arco alpino) che dell'impervietà dei propri monti ha fatto vessillo di fierezza e un simbolo d'autonomia. Ma i rappresentanti dei grandi importatori/distributori di souvenir non vanno troppo per il sottile. La bottiglia rustica a forma di baita alpina coperta di finto muschio, con la foto plasticata del Duomo di Milano, viaggia indisturbata in tutto l'arco alpino, da Torino a Venezia.

Gli oggetti ricordo trentini ieri

I viaggiatori medievali descrissero le Alpi come *montes horribiles*. Sappiamo che quando dovevano attraversarle, facevano addirittura tirare le tende sui vetri della carrozza per non esporsi alla vista «spaventosa» delle montagne. La riscoperta della bellezza delle Alpi, presupposto della nascita del turismo, corrisponde a un mutamento della

sensibilità dei visitatori, complice una diversa visione della natura in generale ⁽¹⁴⁾. Pionieri di questa nuova sensibilità romantica furono gli artisti paesaggisti e poi una nutrita schiera di alpinisti, inizialmente inglesi. Per costoro, l'orribile e il sublime, nel quadro culturale del genere «pittresco» si toccano: all'estremo dell'uno sta l'embrione dell'altro, sicché l'inversione di segno è frequente. Tipico di questo nuovo senso estetico è l'*appeal* delle rovine il cui fascino tenebroso, quasi morboso, incanterà il viaggiatore per tutto l'Ottocento ⁽¹⁵⁾. Permeata di quel gusto per il pittoresco che improntava le prime guide turistiche europee è anche la «Tavola sopra tutte le realtà pittoresche, geografiche, fisiche, botaniche, storiche, mineralogiche e geognostiche del Tirolo» ⁽¹⁶⁾, che emblematicamente comprende:

- *Luoghi in cui risponda un eco meraviglioso*
- *Fenomeni strani avvenuti in persone, bestie, piante*
- *Uomini estremamente stupidi, così detti Cretins*
- *Prospetti, cioè vedute maestose*
- *Segni d'imminente pioggia, e del suo cessare*
- *Disgrazie avvenute nello staccarsi slavine da alte montagne*

Per quanto riguarda il prototurismo nel basso Trentino (cioè, all'epoca, nel basso Tirolo) si rimanda agli *Appunti* di F. Bertoldi. È da ricordare, comunque, che a parte la forte attrazione paesaggistica e mitologica della *Zitronenland*, per la nobiltà austroungarica il centro abitato di Arco con il suo clima mite rappresentava un ottimale *Winterkurort*. Una stazione turistica, un luogo di cura e di rigenerazione, un po' come fu Nizza per le colonie totalmente autosufficienti di *hivernants* inglesi di fine Settecento, ma qui su una «costa Azzurra» interna. «Dalle librerie tedesche alla birreria bavarese, dai medici tedeschi alla caffetteria di Vienna, la vita di cura di Arco, con tutto ciò che vi è connesso, appare come una colonia trasportata dal nord: un mondo a sé stante, impermeabile ai costumi di vita italiani, che sono spesso sfavorevolmente accettati dai popoli nordici» ⁽¹⁷⁾.

E non sembri questa un'affermazione in contrasto con i connotati di una mentalità esotista, che si muove sempre e comunque in una dinamica bipolare di ricreazione di un contesto familiare da una parte, e di ricerca di «estraneità» dall'altra ⁽¹⁸⁾.

Secondo Aldo Giovanazzi di Torbole, ancora negli anni Trenta i turisti tedeschi si lamentavano per la costruzione della strada litoranea gardesana, che doveva passare tra il suo negozio e la spiaggia. Molti infatti erano pittori, chi più chi meno sulle tracce di Goethe, e la gardesana orientale (ultimata nel 1927) a loro giudizio era «poco pittoresca». È quantomeno interessante, dunque, che la nuova viabilità fosse perce-

pita come un attentato alla romanticità del luogo. Nel 1891 era stata inaugurata anche la linea ferroviaria Mori-Arco-Riva, che venne prolungata fino a Rovereto nel 1925, per essere poi definitivamente soppressa nel 1936.

Ebbene, sappiamo che a fine Ottocento l'offerta turistica altogardesana, o basso trentina come dir si voglia, comprendeva botteghe d'arte, atelier di fotografia (la camera oscura nei grandi Hotel sul lago di Garda era un ulteriore servizio che permetteva di fissare immediatamente il panorama del Garda) negozi di specialità gastronomiche e articoli ricordo. Tale C. Emmert, per esempio, regioimperial fornitore di Arco, era «proprietario di una tipografia, di una libreria e di una biblioteca organizzata per i prestiti con 8.000 volumi, offriva opere d'intaglio ligneo realizzate sul posto con legno d'ulivo e gestiva la rappresentanza di una fabbrica di ceramiche di Schwaz nel Tirolo» (19).

In una guida turistica di Riva edita nel 1875 leggiamo: «Giovanni Pizzini detto *Nina* ha in via Florida un negozio fornito in ogni stagione di pollami (...) di fichi secchi e d'uva appassita; con deposito di formaggio, pesci salati, di vestiti, cappelli e berretti per uso d'artieri, come pure di cesti di ogni grandezza, forma e qualità» (20). Forte è il sospetto che segnalare ai viaggiatori «berretti per uso d'artiere» significhi proporli come possibili souvenir.

Più tardi, nella sua guida al Trentino pubblicata nel 1913, Cesare Battisti – oltre alle visite alle Marmitte dei Giganti e alle rovine di Castel Penede, immancabile omaggio al «pittoresco» – segnalava ai turisti in transito da Mori sulla strada per il lago di Garda «varie cantine importanti» e «sei macere di tabacco»; il geografo qualifica altresì il luogo come «plaga ottima per la produzione di bachi da seta». Dunque vino, tabacco e seta. Riva, si legge sempre nella guida di Battisti, conta quattro spedizionieri e ben cinque negozi di «ricordi di viaggio e oggetti d'arte»: «Farina» in piazza Brolo, «Gasparini», «Georgi» e «Gottardi», tutti e tre in via Gazzoletti e «Bocchi» in via Disciplini. «Il territorio limitrofo», scrive sempre Battisti «è ferace di buon vino e olio che viene esportato al nord», e infine attira l'attenzione dei turisti sulle «officine della carta e del sapone» (21).

Certo, non abbiamo ancora un inventario degli oggetti ricordo reperibili nel basso Trentino tra Otto e Novecento, ma sono testimonianze che indubbiamente dimostrano di andare incontro a un certo interesse da parte dei turisti per le risorse e per gli oggetti di produzione locale.

Gli oggetti ricordo trentini oggi

Nell'accingermi a elencare, perlomeno per generi, gli oggetti ricordo in vendita oggi nel basso Trentino, trovo importante operare anzi-



1. Composizione marinaresca. Le conchiglie e il supporto della foto a forma di timone fanno di questo souvenir un perfetto esempio di riferimento al «modello mediterraneo».

2. Nonostante l'immagine «mediterranea» della fotografia, le pigne e il cappello da alpino di questo portachiavi, nonché il supporto ligneo a forma di conifera, richiamano evidentemente il «modello alpino».

tutto una distinzione, non scientifica ma di comodo, tra oggetti di prima generazione e oggetti di seconda generazione. «Oggetti di prima generazione» vorrei chiamare quei souvenir turistici di fattura artigianale i cui stilemi corrispondono a una tradizione. Una tradizione di artigianato tipico del luogo che rimane tutta da certificare, ma che ebbe comunque i suoi centri, la sua distribuzione organizzata in punti vendita, e il suo mercato.

«Oggetti di seconda generazione» sono invece i souvenir turistici industriali. Si tratta di oggetti commissionati da grossi importatori europei e italiani in Paesi dell'estremo Oriente dove la mano d'opera ha costi bassissimi. Oggetti stoccati in grandi magazzini e quindi distribuiti da rappresentanti in tutte le località turistiche italiane, con nulla o scarsa attenzione a principi di pertinenza locale. Anche sulla struttura commerciale di questo settore di mercato andrebbe ovviamente fatta ricerca.

Certo la «tradizionalità» è una categoria cognitiva sdruciolosa. Per ora mi limito a osservare che rare sono le certificazioni di un procedimento di produzione a mano. I marchi esistenti e oggi apposti agli oggetti ricordo venduti nel basso Trentino («Artigianato artistico, lavorazione a mano» e «Artigianato Artistico Italiano») si trovano su assicelle di olivo lucidate, pirografate o dipinte e quindi verniciate che rappresentano animali (camosci e scoiattoli), paesaggi alpestri o scene lacustri o animali.

Paiono reclamare peraltro un loro statuto ontologico oggetti appartenenti a ulteriori generi, come lo «pseudorustico composito», il «postmoderno» nonché a un vero e proprio «borderline merceologico» (definizioni mie) che rendono ancora impervio se non vano ogni tentativo di tipizzazione.



3. Cucù.

Esempi di oggetti pseudorustici composti

- tagliere da polenta che funge da supporto per diversi quadretti: il crocifisso con due pigne e un cerbiatto in plastica (molte le varianti: pigne e piccozza, minicappello da alpino e spago da roccia, due cerbiatti, ecc.)
- paiolo della polenta che, rovesciato, funge da supporto ad analoghe scenografie
- maxichiave in legno che funge da portachiavi domestico, decorata con motivi a stelle alpine
- spazzola di (simil) setola infilata nello (simil) zoccolo olandese

Esempi di oggetti postmoderni

- cupola trasparente con due mufloni e finta neve
- serie dei porcelli osceni di «Artefice 80» (22)
- cocodrillo di ceramica bianca inghirlandato di fiorellini rosa
- statuette caricature di impiegati al lavoro e di personale medico e paramedico in ospedale
- penne biro con minipaesaggi e scritte toponime (polivalenti: Riva, Malcesine, Sirmione: tutte sulla stessa penna)
- figurette in plastica di sportivi con tavola da windsurf sottobraccio

Esempi di oggetti *borderline* merceologico

- le armi bianche (medievali, moderne e da kung-fu)
- i francobolli

- le magliette stampate
- le terrecotte (simil) precolombiane
- le lampade con decorazioni in oro
- le collezioni di pietre dure, minerali rari e di cristalli

Classificazione per materiali

Con la distinzione tra oggetti di prima e di seconda generazione, e con questa successiva tipizzazione, ho consapevolmente anticipato un problema metodologico che merita ulteriore considerazione, e cioè quello della classificazione degli oggetti ricordo. Infiniti, in teoria, possono essere i criteri. Si potrebbe per esempio decidere di operare una classificazione dei souvenir per luogo di provenienza, per dimensioni, per prezzo, per gradiente di simbolicità, per target di consumo, per ambito secolare religioso o profano, e così via, opinabilmente.

Una classificazione per materiali, per ora, mi sembra avere maggiore interesse, poiché più di altre presenta la necessaria valenza descrittiva. Ecco dunque un elenco, non esaustivo ma nutrito, di oggetti ricordo osservati nel basso Trentino ordinati secondo il materiale principale di cui sono fatti, cui segue un breve commento.

Ceramica

piatti di varie dimensioni. I più recano decalcomanie raffiguranti paesaggi lacustri o carte etnico-geografiche del lago di Garda: prodotte a Cava dei Tirreni, in provincia di Salerno. Bresciani ne com-

4. Boccali bavaresi (*Kriegel*). Nonostante alcuni portino la scritta toponima di Riva, sono fabbricati in Germania.



missione alcuni da dipingere a mano, sempre a soggetto lacustre, a un pittore vicentino

- boccali bavaresi (*Kriegel*) con la scritta Riva del Garda
- scarponcini da montagna con paesaggi rivani e la scritta toponima
- boccaletti a forma di addome femminile con mutandona di pizzo vecchio stile e la scritta toponima; boccali, scarponcini e boccaletti sono lavorati in Germania e dipinti in Germania (articoli che vanno molto e particolarmente acquistati da turisti italiani)
- ceramiche di Capodimonte (Napoli) sia autentiche sia imitazioni
- zuppiere con motivi floreali e ricetta (di solito per una spaghetтата) dipinta sul fondo
- teste di statuette in stile folk, prodotte in Inghilterra e dipinte a mano a Bassano del Grappa
- mascherine dipinte: all'inizio provenivano da Venezia (evidente il richiamo al Carnevale) poi ha cominciato a produrle anche Bassano, infine la Toscana a prezzi inferiori

Fino a vent'anni fa la fabbrica di ceramiche Leonardi di Rovereto riforniva tutto il basso Trentino, ora non più. Per quanto riguarda questi oggetti risulta in essere un trend negativo: anche le cosiddette «cineserie» una volta si vendevano di più.

Vetro

- bicchieri dal bordo dorato, con calcomania indelebile raffigurante il porto di Riva del Garda (molto apprezzati dai tedeschi)
- collanine di vetro proveniente da Murano



5. Velieri in corno di mucca: una forma di artigianato in via di estinzione. Anche in questo caso il mondo alpestre incontra, idealmente, quello marinaro.

- vetreria di Murano o simile. Si vendono abbastanza bene le caramelle «incartate» nel vetro

Le caramelle in vetro sono originarie di Murano, e sono vendute a 12 mila lire ciascuna. Da qualche anno avanza tuttavia il mercato delle caramelle in vetro cinesi a 4 mila lire l'una (pare che alcuni artigiani di Murano siano andati in Cina a commissionare i pezzi a minor costo).

Legno d'abete

- tavolette recanti massime di saggezza popolare (sulla suocera, sul padre, sugli amici, ecc.: quei luoghi comuni che derivano dall'ovvio quando diventa verità)
- velieri e caravelle (come per esempio il Cutty Sark) prodotti sia in Veneto, sia in Spagna
- vassoi intagliati e dipinti provenienti dalla Toscana: un souvenir considerato dagli stessi esercenti «evoluto», cioè fatto bene e di un certo costo
- quadretti a intarsio di legni colorati raffiguranti il porto di Riva, realizzati artigianalmente su commissione di Bresciani, a Sorrento
- orologi a cucù, fatti in Germania (normalmente venduti anche a tedeschi)
- barchette di legno piccole come scatole di fiammiferi recanti solo la scritta Riva del Garda (made in China)
- carrioline e seggioline con fiori secchi (vengono dall'Alto Adige)
- portachiavi da muro a forma di pino o di paiolo, con simboli alpestri

Questi ultimi oggetti, benché giudicati «pacchiani» da molti italiani e «kitsch» da molti tedeschi, hanno i loro estimatori (principalmente turisti provenienti dal meridione italiano).

Olivo

- assicelle pirografate o dipinte che rappresentano animali (camosci e scoiattoli), paesaggi alpestri o scene lacustri
- «fette» di olivo con paesaggi-cartolina dipinti a colore acrilico
- grosse e costose zuppiere con piedini, intagliate in un pezzo unico
- supporti per lampade
- manici di spiedini per barbecue
- saliere
- taglieri con incastonato orologio a muro e pirografati con motivi alpini, proveniente dalla Toscana
- tamponi asciugainchiostro
- scatolette per carillon
- vasetti portapenne

Un tempo l'olivo si lavorava soprattutto a Gardone Riviera. Anche ad Arco c'erano diversi artigiani che intagliavano l'olivo per farne souvenir, ma sono andati scomparendo. Le scatolette per carillon in particolare (i congegni meccanici provenivano da Bologna) si vendevano bene. Ora l'articolo è dimenticato. Questo tipo di artigianato, costoso e impegnativo (i pezzi in olivo devono essere stagionati cinque anni, altrimenti si crepano o s'imbarcano) praticamente non esiste più. Conviene importare dalla Toscana e soprattutto dalla Spagna. Ma il prezzo è cresciuto molto e gli oggetti in olivo si vendono pochissimo.

Sughero

- quadretti realizzati con collage di fogli di sughero raffiguranti velieri

Si tratta di una nuova generazione di souvenir del basso Trentino, che tuttavia non ha riscontrato molto successo.

Pelo

- simil-scoiattolini e simil-faine
- minicani pekinesi
- altri esemplari non identificabili di fantazoologia miniaturizzata, confezionati con pelo di coniglio (made in China)

Questi articoli nascono a imitazione – meglio sarebbe dire come parodia – dell'artigianato tassidermico.

6. Al limite dell'ossimoro questo tipico souvenir postmoderno: dentro la cupola trasparente, il porto di Riva soleggiato sotto la neve.

7. Porcelli osceni di «Artefice 80»: un articolo ricordo di fabbricazione italiana che ha avuto enorme successo.



Pelletteria

- portafogli con scritte toponime altogardesane: provenienti da Prato

La pelletteria non si vende più. Un tempo invece andava molto, Bresciani aveva prodotto un suo marchio (con la scritta Riva del Garda e un paesaggio lacustre) che mandava a Firenze per timbrare a fuoco la pelletteria. Si vendevano soprattutto cinture, ma anche coprilibri, portafogli, ecc. Il problema attuale è la concorrenza da parte degli ambulanti e dei mercati settimanali.

Corno

- barche e velieri
- corni musicali

Famosi in tutto il basso Trentino quelli fatti dal signor Francesco Armellini di Nago, il quale tuttavia imparò l'arte in Germania e poi la ripropose in patria. Francesco Armellini ha smesso di fare i suoi velieri di corno perché – a detta dei commercianti – era «mangiato» dalle tasse. Bresciani di Riva del Garda ha rilevato le scorte di velieri in corno del signor Armellini. Questo genere di oggetto ricordo, comunque, da tempo è in crisi.

Paglia e rafia

- borse
- cappelli: da sempre importati da Marostica
- un cestino in rafia di Ischia (visto da Bresciani) fatto dalle ultime lavoratrici a domicilio

A questi oggetti un tempo veniva apposto un ricamo con scritte toponime, per «tipicizzarli». Oltre alla zona di Marostica aveva cominciato a produrli vantaggiosamente la Toscana, poi «la Cina ha spazzato via tutto» (Alessandro Bresciani). Anche la cesteria attualmente viene soltanto dalla Cina.

Conchiglie

- «set» di conchiglie varie, presentate in cestino
- grotta di Betlemme con natività
- croce con Cristo (in plastica)

Le conchiglie si sono sempre vendute, importandole dalla costa adriatica, sia sciolte, sia come componenti di oggetti vari spesso a carattere religioso. Pare vi siano grosse giacenze di questi oggetti ricordo invenduti, nei magazzini.



8. Campanacci porta-chiave con motivi floreali alpestri e scritta eponima: ogni turista sceglie il proprio.

Tessuti

- stampati vari, perlopiù con pattern altoatesini

Cartone

- maschere veneziane

È un articolo nuovo, che soppianta le mascherine veneziane di ceramica ormai prodotte a prezzi concorrenziali in Toscana. Le cartoline – che vendono sempre bene – come si è detto esulano da questa indagine.

Soprattutto per i turisti inglesi, vanno molto stampe a basso prezzo su supporto in cartone che riproducono gli acquarelli con paesaggi rivani fatti dal pittore Aldo Raimondi.

Metallo

- cappellino d'alpino in rame
- sottopiatte di acciaio incisi al laser

Salvo rare eccezioni, dai negozi di articoli ricordo nel basso Trentino sono assenti gli oggetti – pur tradizionali – in rame e in ferro battuto.

Plastica/resine sintetiche

Diversissimi gli oggetti in questi materiali, una parte significativa dei quali è già elencata sopra, nella categoria degli «oggetti postmoderni».

La prima considerazione da fare riguarda il calo della domanda. Per Bresciani, a Riva del Garda, il souvenir turistico è in crisi. Bresciani vende anche passamaneria, abbigliamento, pelletteria e articoli regalo generici: vent'anni fa i souvenir costituivano il cinquanta per cento degli incassi, oggi totalizzano il dieci.

Secondo Luigi Foletti, della rivendita torbolana, il suo rappresentante (che sta a Brescia) piazza la stessa merce indifferentemente a Venezia, Como, Campiglio e Rimini. Oggi i turisti tedeschi non soltanto vengono a Torbole due o tre volte l'anno trovando gli stessi oggetti, ma sono più mobili e frequentano altre località turistiche. La standardizzazione del souvenir, perciò, non invita all'acquisto: «C'è il problema del già visto».

Per quanto riguarda la perdita delle tradizioni artigianali, Bresciani denuncia il paradigma degli ombrellai, i quali, com'è noto, in Italia sono praticamente spariti. Negli anni Settanta sono nate figure di grossi importatori committenti che si recavano nella Repubblica cinese o a Taiwan a ordinare direttamente milioni di pezzi per il mercato italiano. Questo ha decretato la sparizione della figura italiana dell'ombrellaio. Lo stesso accade non soltanto per gli oggetti ricordo (bamboline made in Taiwan, vetreria pseudo-Murano ecc.) ma più in generale nel turismo organizzato sul Garda trentino. Vi sono infatti intraprendenti tour operator che invece di vendere gli itinerari in patria vanno in Giappone a «comprare» i gruppi. Stabiliscono così prezzi e tappe del torpedone sin da laggiù, forti di accordi presi in Italia con albergatori e commercianti. Notti, pasti, visite extra (tipica quella a Venezia) e così anche i souvenir vengono preacquistati, all'ingrosso e programmatamente.

Per quanto riguarda le fasce d'età dei turisti acquirenti, secondo Alessandro Bresciani «gli anziani comprano più dei giovani»; per Luigi Foletti invece «un tempo erano più gli anziani a comprare, oggi sono più i giovani. Gli anziani compravano il souvenir autentico, i giovani comprano la paccottiglia». Questa osservazione appare importante. I nuovi souvenir per i nuovi turisti sono sculturette colorate in plastica fusa che raffigurano surfisti con tavola a vela e ciclisti in sella alle loro mountain bike. I giovani turisti tedeschi (il turismo italiano sta calando, mentre il turismo tedesco cresce) sarebbero interessati a quei souvenir che ricordano non la specificità del luogo, ma la loro stessa attività sportiva in vacanza. Dunque con motivazioni autoreferenziali, di identificazione e di autocelebrazione.

I souvenir vecchio stile, come la *bondieuserie* (il cosiddetto kitsch cristiano) vanno sempre meno, salvo che per i turisti giapponesi, i quali generalmente li apprezzano per il loro esotismo. Lo stesso Alessandro Bresciani, che pure tiene dei cristiani a imitazione di quelli della val Gar-

dena, fusi in plastica ma incollati su croci di legno, reputa per esempio i cristi e le madonne incastonati tra le conchiglie «di gusto infimo», e perciò ha smesso di proporli.

Del resto, il gusto cambia, anno dopo anno, «secondo regole ignote: quello che quest'anno va, l'anno prossimo non va più» (Luigi Foletti).

Il mercato è eterodiretto: «Sono i rappresentanti (meglio, gli importatori) a decidere quali saranno le novità per l'anno venturo» (Luigi Foletti). Portatori di nuove speranze di vendita sono recentemente i tedeschi dell'Est, i cechi e i polacchi. Oggi si riscontra infatti un insperato revival di articoli dati per morti, appetiti invece dal nuovo mercato del turismo dell'Est: «Per questo turismo nuovo, vergine, ingenuo, che non ha mai visto certe cose, dopo il crollo del muro di Berlino vendiamo un sacco di vecchie gondole da tempo giacenti nel magazzino. Con loro sono tornati i vecchi gusti. Fanno la fila ordinatamente, e se uno compra una gondola, la comprano tutti» (Alessandro Bresciani). Luigi Foletti conferma questa forma di comportamento d'acquisto gregario e imitativo, soprattutto da parte di turisti giapponesi e tedeschi dell'Est: «Se un souvenir lo compra uno, altri venti lo vogliono uguale».

Per Bresciani «il souvenir non è programmato, il turista agisce d'impulso, compra quello che vede. C'è troppa scelta e poca motivazione». Perciò la sua strategia commerciale consiste – e a sua detta consisterà sempre più – nel ridurre la diversificazione dei tipi di souvenir aumentando al contempo la scelta all'interno della stessa categoria di oggetti. Concretamente, si tratterà per esempio di disporre sugli scaffali boccali bavaresi di diverse dimensioni e per tutte le tasche: piccoli, medi e grandi.

Concludendo, traspare un forte disorientamento, del quale nessuno fa mistero. Oggi il mercato presenta troppe incognite. «Nel campo dei souvenir non si può mai dire l'ultima parola» (Alessandro Bresciani).

Il modello alpino e il modello mediterraneo

Considerazioni e difficoltà di mercato a parte, è comunque possibile operare una prima classificazione degli oggetti ricordo del basso Trentino per «universi di riferimento». A quest'analisi ovviamente sfuggono gli oggetti «postmoderni» e i «borderline merceologici» in quanto avulsi da contesti geografici e culturali determinati. I due modelli forti che è possibile individuare, e che convivono fianco a fianco sugli scaffali, rappresentano due diversi «immaginari». Sono il modello alpino e il modello mediterraneo.

I souvenir ascrivibili al «modello alpino» si presentano come oggetti d'uso quotidiano, spesso miniaturizzati (il tagliere della polenta, la culla in legno), oppure come oggetti afferenti ad attività montanare

(slittino, cappello da alpino, piccozza, scarponi, mini-corda da roccia, ecc.). L'universo di riferimento alpino e l'oggettistica che vi si riferisce attraggono soprattutto la clientela turistica italiana, nell'immaginario della quale il montuoso Trentino rimane sempre un esotico brandello d'Austria⁽²³⁾. Ciò non toglie che anche tra le comitive di turisti tedeschi vi sia chi finisce per acquistare orologi a cucù importati dalla Germania. A mano a mano che il turismo italiano cala e il turismo tedesco cresce, anche «gli oggetti che richiamano il mondo alpino stanno scomparendo, non interessano più. Ogni anno se ne vendono meno» (Alessandro Bresciani).

I souvenir ascrivibili al «modello mediterraneo» si presentano invece come emergenze simboliche di un Paese storicamente a vocazione marinara, con forti rimandi in particolare a Venezia (i confini con la regione veneta stanno a pochi chilometri, e una buona parte del lago di Garda è veneta). Gli oggetti ricordo di questo mondo saranno allora gondole, barche a vela e velieri, ritratti di porti lacustri, conchiglie e diversi oggetti costruiti con «lego» di conchiglie.

Venezia dunque è il grande riferimento («Tutto ciò che è veneziano si vende come souvenir», dice Alessandro Bresciani).

Per chi provenga da nord ed esca dall'autostrada al casello di Rovereto sud, una volta passati Mori, Loppio e il passo di San Giovanni, a Nago si apre un'indimenticabile vista sul lago di Garda. Qui palme, oleandri e limoni non tradiscono l'immaginario tedesco (fortemente segnato dall'entusiasmo che esprime Goethe) per la mitica *Zitronenland*, quell'Italia «terra dei limoni» che questo panorama apre alle promesse del Grand Tour. L'Alto Garda, situato nel basso Trentino, per i turisti nordici è dunque il primo approccio a un «piccolo Mediterraneo».

Entrambi i modelli di riferimento, insomma, hanno le loro ragioni di esistere.

Il fantasma della tipicità

Ciò che sembra non esistere, invece, è una qualche tipicità culturale. A fronte di una specificità paesaggistica e in certi casi naturalistica, manca sia una tipicità architettonica, sia la tipicità etnografica, benché in diversi modi si cerchi di evocarne il fantasma. Qualche Pro Loco intraprendente ha provato a risuscitare in chiave turistica lo spirito della storia locale, con la riedizione di antiche feste popolari. Ma queste, più che strategie, sembrano passi nel buio di una lunga crisi d'identità.

Emblematica appare la comunissima operazione di apporre la calcomania recante i toponimi locali («Riva del Garda» o anche polivalentemente «Lago di Garda») su oggetti di provenienza straniera. È il caso, come abbiamo visto, dei portafogli in pelle confezionati a Prato,

delle scodelle in olivo di Spagna, delle bamboline e delle penne a sfera fatte a Taiwan, dei piatti di ceramica provenienti dalla Campania, ecc.). Una prassi certo molto diffusa anche in altre località turistiche fuori dal Trentino (24). Questa certificazione fasulla, questo «nome della cosa» che dovrebbe decretarne l'autenticità per giustapposizione o comunque giustificare l'acquisto dell'oggetto a scopo di sovvenirsi del luogo, pare appunto indicare un vuoto di valori locali.

È interessante tuttavia che a fronte di quest'offerta che si presume risponda a una relativa domanda di indifferenziazione, si riscontri anche una richiesta di conoscenze riguardanti la storia e la gastronomia locali. Libri e guide, secondo Luigi Foletti, vanno bene, in particolare un volume di vecchie ricette culinarie del Garda.

L'artigianato vero e proprio, invece, langue. L'artigianato costa, è fatica e sacrificio. Per di più oggi è soffocato da una politica che disincentiva chi fa lavori di qualità (come il signor Francesco Armellini di Nago che scolpiva i corni delle vacche) e che invece premia i grossisti.

Nella totale mancanza di una riflessione antropologica sul rapporto visitatore/visitato, turista/cultura autoctona, il fantasma della tipicità va dunque ad agitare quelle icone di un'etnicità impastata di Kitsch e nostalgia paesana, che spesso sulle tradizioni perdute versa lacrime di coccodrillo. Icone attualmente proposte sugli scaffali in quanto souvenir, ma che nondimeno meritano l'attenzione dell'etnografo.

In mancanza di altro e di meglio e comunque di questa importante riflessione, anche da parte degli enti preposti alla promozione del turismo, non v'è da stupirsi che il discorso si concluda una volta di più con le parole di Alessandro Bresciani: «Noi cerchiamo la quantità più che la qualità. Abbiamo puntato sulla massa. Ma la massa ha cattivo gusto».

Note

(1) N. GRABURN, 1984.

(2) Sull'alternanza di tempo sacro (*holidays*) e tempo profano (*working days*) vedi N. GRABURN, «Tourism: the Sacred Journey», in V. Smith (ed.), 1989.

(3) «Il turista è un visitatore frettoloso che preferisce i monumenti agli esseri umani. Egli è frettoloso non solo perché l'uomo moderno lo è in generale, ma anche perché la visita fa parte delle sue vacanze e non della sua vita professionale; i suoi spostamenti all'estero sono limitati entro le sue ferie retribuite. La rapidità del viaggio costituisce già una ragione della sua preferenza per l'inanimato rispetto all'animato: la conoscenza dei costumi umani, diceva Chateaubriand, richiede tempo. Ma c'è un'altra ragione per questa scelta: l'assenza di incontri con soggetti differenti è molto riposante, poiché non mette mai in discussione la nostra identità», T. TODOROV, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1991, p. 402.

(4) Sui luoghi comuni del gergo turistico internazionale, cfr. D. CANESTRINI, *Turistario*, 1993.

(5) J.D. URBAIN, 1991.

(6) E. COHEN, 1979.

- (7) E.J. HOBSBAWM, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 78-81.
- (8) Capitolo «I divoratori del folklore», in *Folklore e profitto*, 1973.
- (9) P. CLASTRES, «Il clou della crociera», in *Archeologia della violenza e altri scritti di antropologia politica*, La salamandra, Milano 1980.
- (10) G. DANN, 1989, p. 2.
- (11) Ivi, p. 19.
- (12) E. BOMBECK, 1992, p. 52.
- (13) *Innocents abroad* è un libro che Mark Twain scrisse nel 1869, descrivendo un gruppo di americani in crociera. Il titolo, così come il libro, ha avuto successo. Nel 1983 Nigel Barley, ispirato a Mark Twain, pubblica per la Penguin *The Innocent Anthropologist*, un esilarante diario di campo di un antropologo «paracadutatosi» in Camerun; nel 1992 il regista Les Blank realizza un filmato che s'intitola ancora *Innocents abroad* su un gruppo di turisti americani che attraversa l'Europa in torpedone.
- (14) Sul prototurismo alpino, vedi P. GUICHONNET (a cura di), *Storia e civiltà delle Alpi*, vol. II, «Destino umano», Milano, Jaca Book, 1987, p. 191 sgg.
 Scrive uno storico del Grand Tour: «La seconda metà del XVIII secolo elabora tuttavia una complessa serie di poetiche attraverso le quali la natura si costituisce in nuova immagine per il viaggiatore disposto ad ascoltare i moti del cuore e i loro mutevoli accordi con le caratteristiche del paesaggio. Il sublime teorizzato da Burke nella *Enquiry into the Origin of Sublime and Beautiful* (1756) in quanto esaltazione della grandiosità terribile 'che strappa lo spirito dell'uomo all'angusta sfera del reale e dell'opprimente prigionia della vita fisica' (...) introduce i termini di un rapporto inedito fra l'uomo e la natura», A. BRILLI, *Quando viaggiare era un'arte*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- (15) Sul pittoresco e in particolare sul fascino delle rovine vedi A. BRILLI, *Op. cit.*, pp. 43-5.
- (16) G.B.E., «Sollecitazioni al miglior turismo, nel 1822», in *Studi trentini di Scienze Storiche*, XLI, n. 4, 1962, pp. 389-393. Citato da Chiara San Giuseppe in «L'immagine di Trento e del Trentino nella propaganda turistica dal 1850 al 1950», in R. FESTI (a cura di), 1988.
- (17) H. NOË, *Arco und Umgebung* (1896) citato da Adolf Leidlmair, «Cinquant'anni di turismo trentino nella monarchia austro-ungarica», in R. FESTI, *op. cit.*, 1988.
- (18) E. COHEN, 1979.
- (19) A. LEIDLMAIR, in R. FESTI, *op. cit.*, p. 168.
- (20) Anonimo, *Guida alla città di Riva e de' suoi dintorni*, Salò, Tipografia C. Benuzzi e C., 1875.
- (21) C. BATTISTI, *Il Trentino. Guida pratica*, edita dalla Federazione Concorso Forestieri del Trentino, Trento, 1913.
- (22) Artefice 80 è una ditta di Reggio Emilia che lavora in resina sintetica. Molte altre ditte hanno imitato i porcelli osceni, poiché gli articoli hanno riscontrato grande favore turistico.
- (23) «I mutamenti politici e sociali seguiti alla prima guerra mondiale posero il turismo trentino di fronte a una situazione completamente nuova (...) Da quando l'Alto Garda non faceva più parte della monarchia asburgica, la sua importanza fu relegata esclusivamente alla presenza del sanatorio (...) il Club Alpino austrotedesco dovette cedere i suoi rifugi, un fatto che suscitò comprensibili amarezze, non soltanto nelle sezioni colpite. Il Trentino faceva ora parte dell'Italia e quindi di un Paese che attirava il pubblico d'oltralpe con la bellezza delle sue coste e il patrimonio artistico delle sue città, mettendo quindi in secondo piano la montagna. Di riflesso mutò direzione anche la pubblicità turistica, che si rivolgeva ora al pubblico italiano, servendosi anche di manifesti e di materiale promozionale ("Italiani, visitate la Venezia Tridentina!") che chiamavano direttamente in causa i sentimenti di italianità», A. LEIDLMAIR, in *op. cit.*, p. 179.
- (24) «I souvenir si rivelano la beffa più evidente ai danni dell'intelligenza del turista e dell'autenticità del luogo di villeggiatura. Ho a questo proposito intervistato la proprietaria del "Bazar Rossi" di Piancavallo che mi ha invitato a guardarmi attorno e a

notare che abbondano i souvenir in legno con i motivi ricorrenti dello zaino, della piccozza e del cappello da alpino, del capriolo, la neve e/o le stelle alpine che vengono combinati in 'blob-souvenir' così vari e numerosi da tappezzare le pareti e ingombrare gli scaffali del suo negozio. La signora mi ha detto che questo tipo di souvenir ha molto successo nonostante sia un prodotto di importazione (etichette made in China, Taiwan e Corea sono attaccate sotto o dietro il 90% dei prodotti). Molti souvenir come il portachiavi a forma di chiave, i piatti intagliati, il termometro, il matitone, il campanaccio, lo zoccolo, un tipo di crocifisso, la palla di vetro con la neve, sono comuni a pressoché tutto l'arco alpino (e non solo) e si differenziano solo per il nome della località e la foto», P. MENEGHEL, *Al turista non far sapere...: ciò che «non si dice» al turista «foresto» di Piancavallo*, tesina per il corso seminariole «Turismo e folclore», Facoltà di Sociologia, Università di Trento A.A., 1993/4.

Bibliografia

- F. BERTOLDI «Appunti per una storia del turismo nel Trentino», in *Economia Trentina*, 1958, 7, quad. 4-5, pp. 157-189.
- E. BOMBECK, *Quando in vacanza la tua faccia comincia a somigliare alla foto sul passaporto, è ora di tornare a casa*, Sonzogno, Milano, 1992.
- D. CANESTRINI, *Turistario. Luoghi comuni dei nuovi barbari*, Milano, Baldini & Castoldi, 1993.
- D. CANESTRINI, *Ethnic Tourism: the Responsible Way*, *Insula. International Journal of Island Affairs*, MAB/UNESCO, Paris, year 4, n. 1, Sept. '95.
- D. CANESTRINI, *L'autenticità incredibile*, relazione al congresso «Viaggio e incontro - Bereisste Heimat: identità in equilibrio tra turismo e cultura locale», Provincia autonoma di Bolzano, Assessorato alla cultura, 28-31 ottobre 1995 (atti in corso di stampa).
- E. COHEN, *A Phenomenology of Tourist Experience*, *Sociology*, 13: 179-201, 1979.
- E. COHEN, *Investigating Tourist Arts*, *Annals of Tourism Research*, (Special issue on Tourist Arts), 20, 1:1-8, 1993.
- L. DEITCH, «The Impact of Tourism upon the Arts and Crafts of the Indians of the Southwestern United States», in V. SMITH (ed.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, Oxford, Blackwell, 1989.
- G. DORFLES, *Il Kitsch*, Mazzotta, Milano, 1972.
- B. GORDON, *The Souvenir: Messenger of the Extraordinary*, *Journal of Popular Culture*, 20:135-146, 1986.
- N.H.H. GRABURN, (ed.) *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1976.
- N.H.H. GRABURN, *The Evolution of Tourist Arts*, *Annals of Tourism Research*, Vol. 11, pp. 393-419, Pergamon Press, 1984.
- N.H.H. GRABURN, *The Dynamics of Change in Tourist Arts*, *Cultural Survival Quarterly* 6, 2: 7-11, 1982.
- B. JULES-ROSETTE, *The Messages of Tourist Arts. An African System in Comparative Perspective*, New York, Plenum Press, 1987.
- A. LEIDLMAIR, «Cinquant'anni di turismo trentino nella monarchia austroungarica», in R. FESTI (a cura di), *Visitate il Trentino! Pubblicità e turismo a Trento e nel Trentino tra Ottocento e Novecento*, Trento, QM Edizioni, 1988.
- M.A. LITTRELL et alii, *What Makes a Craft Souvenir Authentic?*, *Annals of Tourism Research*, 20, 1:197-208, 1993.
- L.M. LOMBARDI SATRIANI, *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, Guaraldi, Rimini, 1973.
- S. PRICE, *I primitivi traditi. L'arte dei «selvaggi» e la presunzione occidentale*, Einaudi, Torino 1992.

- D. RICHTER, *The Tourist Art Market as a Factor in Social Change*, *Annals of Tourism Research*, 5, 323-338, 1978.
- V. SMITH, (ed.) *Hosts and Guests. Anthropology of Tourism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (1977), 1990.
- S. STEWART, *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Baltimore, Johns Hopkins, 1984.
- J.D. URBAIN, «Le voyageur et son double, ou le complexe du faux», in *L'idiot du voyage*, Plon, Paris, 1991.
- P. VENTURELLI, M. ZANTEDESCHI, *Il souvenir*, tesina per il corso seminariale «Turismo e folclore», Facoltà di Sociologia, Università di Trento A.A., 1993/4.
- P. WARD, *Kitsch in sync: A Consumer's Guide to Bad Taste*, Plexus, London, 1991.
- C. XODO, *Souvenir da San Martino di Castrozza*, tesina per il corso seminariale «Turismo e folclore», Facoltà di Sociologia, Università di Trento A.A., 1993/4.

Gli aratri dell'Anaunia e del Trentino

Dai dati archeologici a quelli etnografici

di Gaetano

FORNI

Una sintesi dei dati storici

In un'approfondita analisi antropologico-storico-culturale dei dati relativi alla storia dell'aratro in Anaunia nel contesto dell'area padano-veneta e regioni finitime, condotta nel numero precedente di questi Annali ⁽¹⁾, si sono acquisiti i seguenti risultati, che ulteriori studi (Forni 1996) ci permettono ora di meglio precisare e, sotto qualche aspetto, completare:

1) È presumibile che, almeno nell'Età del Rame, ma probabilmente già nel periodo di transizione tra il Neolitico e questa epoca, l'aratro semplice fosse diffuso nelle più ampie vallate alpine, compresa la val di Non. Infatti, a partire da tali epoche, esso è abbondantemente documentato (Forni, in stampa) nei Grigioni (solchi fossili), in val d'Aosta (solchi fossili), in val Camonica (incisioni rupestri).

2) Il mantovano Virgilio nelle *Georgiche* riferisce di un aratro tipo *currus*, guidabile *a tergo*. Si tratta verosimilmente di un aratro a una ruota (quello a carrello, cioè a due ruote, non è guidabile *a tergo*, in quanto il carrello non forma un pezzo unico con l'aratro).

3) Il comasco Plinio (N.H. XVIII, 172) scrive di un aratro, di recente introdotto nella Rezia Gallica, cui sono state aggiunte due ruote: il carrello. Come ha evidenziato Pisani (1974), dalle denominazioni di questo: *plaustrum/plostrum/ploxenum/*plogstrum* ⁽²⁾, è derivata, nei dialetti locali, quella di questo tipo di aratro: *plaum/ploum/plovum*. Cosa intende Plinio per Rezia? Lo specifica quando (N.H., III, 130) indica come retiche unicamente Verona, Feltre, Trento, Berua o Verva (il villaggio fortificato dei *Vervasses*, appunto in val di Non, l'attuale Vervò). Località tutte che rientravano, almeno in senso lato, nella Gallia (ovviamente cisalpina e più specificatamente nella Gallia transpadana, secondo la ripartizione dell'Italia fatta ai tempi di Augusto), trattandosi di aree progressivamente gallicizzate, che avevano subito una rilevante influenza gallica (Marzatico 1992). Infatti, come rileva Pellegrini (1992, 1995), ancora oggi i linguaggi della massima parte del Trentino e del Veneto settentrionale rientrano nel complesso dei dialetti gallo-italici o presentano una rilevante affinità con essi.

4) Haudricourt e Delamarre (1955, 1986) riportano le motivazioni



1. Bressanone, affresco quattrocentesco del chiostro del Duomo: aratro semplice a doppia stegola molto interessante perché illustra la struttura dell'aratro locale prima dell'introduzione del carrello (Foto Archivio Museo Lombardo di Storia dell'Agricoltura).



squisitamente specialistiche per cui l'epicentro di origine di tale tipo di aratro sia da scriversi specificatamente alla val di Non. Motivazioni ulteriormente arricchite da Forni (1995).

5) Nella Padania orientale e nel Veneto è ricca la documentazione archeologica relativa all'ulteriore sviluppo dell'aratro a carrello in quello asimmetrico che rovescia la zolla (l'aratro che nel Rinascimento Agostino Gallo chiamerà «roversore», o più brevemente «versore», da *versorium*). In particolare per l'epoca romano-imperiale sono da citare le catene-gancio tipiche, impiegate per l'aggancio dell'aratro al carrello, conservate al Museo Archeologico di Aquileia, e soprattutto il coltro abbinato a un vomere parzialmente asimmetrico, reperiti a Salgareda (Treviso) e appartenenti alla medesima epoca (Forni 1993 b, Zancanaro 1993).

Tale tipo di documentazione è stato rinvenuto anche nelle aree orientali finitime (Illiria settentrionale e area di confine tra Norico e Pannonia), il che ne evidenzia la rapida diffusione in questa direzione (Bratanić 1952, Beranova 1980). È da tener conto che grande influenza su questa ultima evoluzione dell'aratro a carrello ha avuto la rilevante industria siderurgica dipendente dagli imponenti giacimenti di minerali di ferro della Carinzia.

6) Una preziosa conferma della presenza dell'aratro a carrello in val Padana ci è offerta dagli antichi commentatori delle *Georgiche* di Virgilio, riguardo al riferimento che questi fa al *currus*, l'aratro a ruote. In particolare si tratta di Servio (secolo IV-V d.C.) e Giunio Filargirio milanese (V-VI secolo). Il testo di quest'ultimo ci è pervenuto nella trascrizione effettuata da monaci irlandesi dell'VIII secolo, che spiegano il riferimento di Virgilio con il fatto che in Gallia e in Britannia si usava tale tipo di aratro. È sostanzialmente certo, dato che il latino di Filargirio

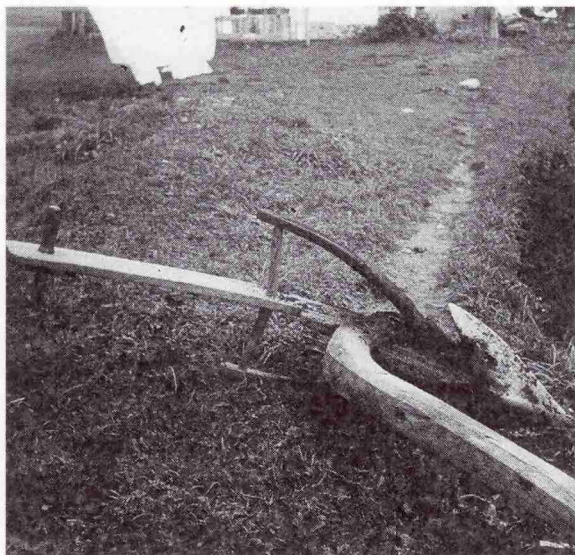
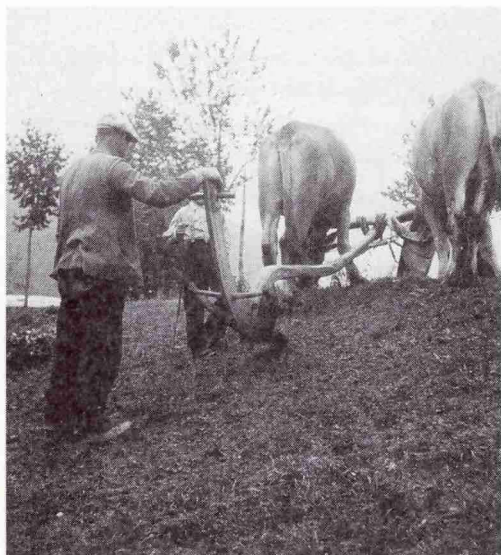


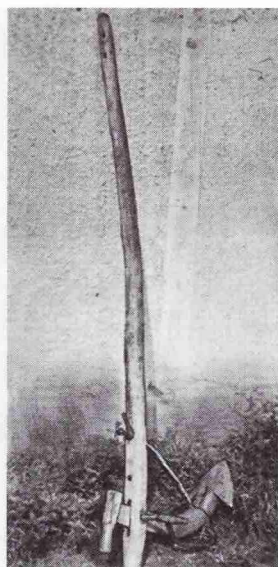
2. Villa Margone (Trento), affresco del 1566 illustrante i lavori del mese di ottobre. Lo stile dell'affresco non sembra documentare rigorosamente la situazione locale, il che non inficia l'utilità del documento. In alto, aratro semplice a doppia stegola: non è chiara la presenza di due ali. In basso, aratro a carrello ad unica stiva (influenza lombarda?), a struttura asimmetrica (una sola ala). (Foto Archivio Museo Lombardo di Storia dell'Agricoltura).

appare contaminato da forme irlandesi e arricchito di chiose in questa lingua, che la specificazione «e in Britannia» sia un'aggiunta dei copisti che intendevano evidentemente riferirsi alla situazione del loro tempo. Così pure il generico riferimento alla Gallia, senza la specificazione di «cisalpina» deve essere attribuito alla «pigrizia» o forse al fatto che nell'VIII secolo tutta la Gallia, transalpina e cisalpina, possedesse l'aratro a ruote. Spiegare il riferimento di Virgilio (che intendeva cantare l'agricoltura della sua terra) all'aratro a carrello, con il fatto che questo al suo tempo esisteva solo in Britannia e nella Gallia transalpina (Kolendo 1980), ma non in Padania, evidentemente sarebbe stato un comportamento del tutto inconcepibile da parte di Filargiro (Funaioli 1930).

3. Andalo (val di Non): aratro semplice con doppie ali detto *la girafa* per la lunga stiva, visto da dietro (Foto Pellis 1935: 229/4219). È riscontrabile l'affinità con tipi d'aratro lombardi (valle del Chiese) appunto a lunga stiva (*siloria*).

4. Lo stesso visto di lato (Foto Pellis 1935: 229/4224).





5. Cogolo (val di Sole): aratro semplice conservato nell'incipiente Museo di Cogolo, visto da davanti. La bure rettilinea, nettamente differente da quella curva (il *Krümel* degli aratrologi tedeschi) di Andalo, s'incastra ad angolo retto nella stiva-ceppo, come nella vicina Valcamonica (Foto For-ni 1975).

6. Lo stesso visto di lato.

7) Ancora nel VII/VIII secolo il noto proverbio veronese ci rivela che il termine più usato per indicare l'aratro era *versorium*, cioè l'aratro «roversore», l'aratro asimmetrico rovesciatore della zolla, che quindi, almeno nel Veneto, evidentemente era il tipo di aratro più diffuso.

8) Il persistere e il diffondersi di termini come *ploo* in Umbria (Corniola della Cornia, XVI secolo) e *versor* nel Lodigiano (Uguccione da Lodi, XIII secolo) oltre che nel Veneto e nell'Emilia settentrionale durante il Medioevo successivo, evidenzia che l'aratro a ruote tipico *plovum/versorium* si è conservato anche nei secoli più bui, pur se con una presenza meno compatta.

9) Che l'aratro a carrello e la sua denominazione *plovum* non siano stati importati in Italia dal centro-nord Europa è dimostrato dal fatto che le popolazioni romanze provenienti dall'alto bacino dell'Adige (val Venosta), dell'Inn e della Drava, che dopo il Mille hanno colonizzato le valli ladine dolomitiche (prima di tale data - precisano il Pfister 1991 e diversi altri autori - in queste valli sono documentate solo sedi temporanee) usano, per indicare l'aratro, non *plovum*, ma termini derivati da «*quadriga*».

Quindi è certo che dal nord non sopravviene il termine *plovum*, che altrimenti sarebbe presente anche in ambito ladino. D'altra parte, è solo a partire dall'VIII secolo che compaiono documentazioni archeologiche e linguistiche sicure circa la presenza dell'aratro *plovum* o dei suoi equivalenti o perfezionamenti (*carruca*, *versorium* ecc.) nell'Europa centro-occidentale (Pisani 1974, Beck 1980, Schmid 1980).

10) È possibile che, con il diffondersi in epoca romano-imperiale - come abbiamo accennato sopra - dell'aratro tipo *plovum*, dal bacino dell'Adige all'Aquileiese e quindi all'Illiria settentrionale, alla Pannonia

sud-occidentale e al Norico sud-orientale, i Longobardi, durante la loro permanenza in Pannonia, abbiano acquisito sia lo strumento sia il termine. Con l'immigrazione dei Longobardi in Italia si rinsaldò in alcuni territori (Crevatin 1973-74) la presenza di questo strumento che, seppure in origine tecnologicamente inferiore al *versorium*, venne alla fine a confondersi e a identificarsi con esso.

Forni

Quattromila anni di storia dell'aratro in val di Non

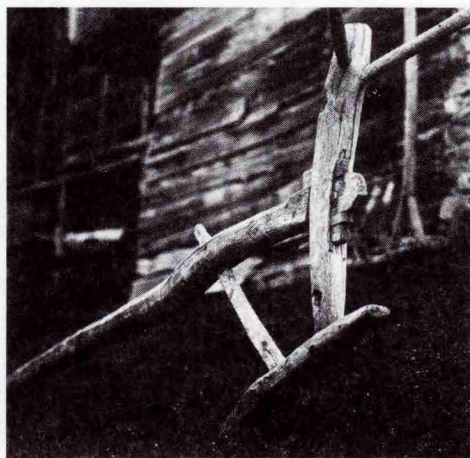
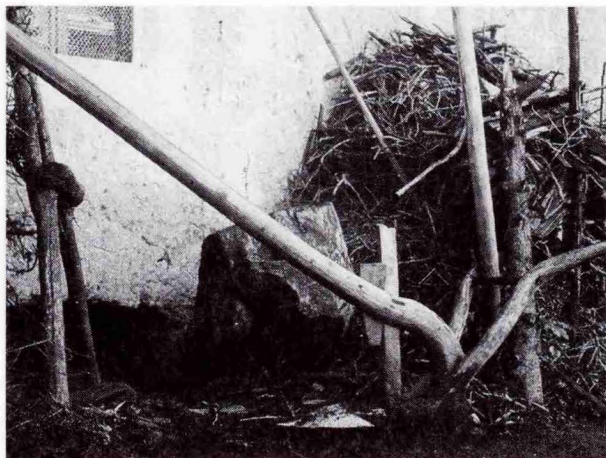
Tenuto conto dell'inquadratura storica offerta dalla premessa, siamo ora in grado di considerare in forma sistematica, sempre sotto il profilo storico-culturale, nell'ambito anaune e nelle aree culturalmente prossime, sia gli aratri tradizionali reali individuati dalla ricerca etnografica, sia quelli documentati da reperti archeologici o dalle loro iconografie. Gli strumenti esaminati sono stati raggruppati nelle cinque tabelle qui annesse secondo criteri morfologico-funzionali, in base alle loro caratteristiche più essenziali (quindi tenendo presente anche il loro livello tecnologico senza dimenticare gli aspetti cronologici) in quattro categorie:

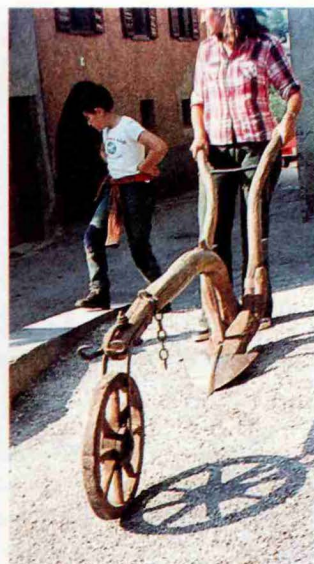
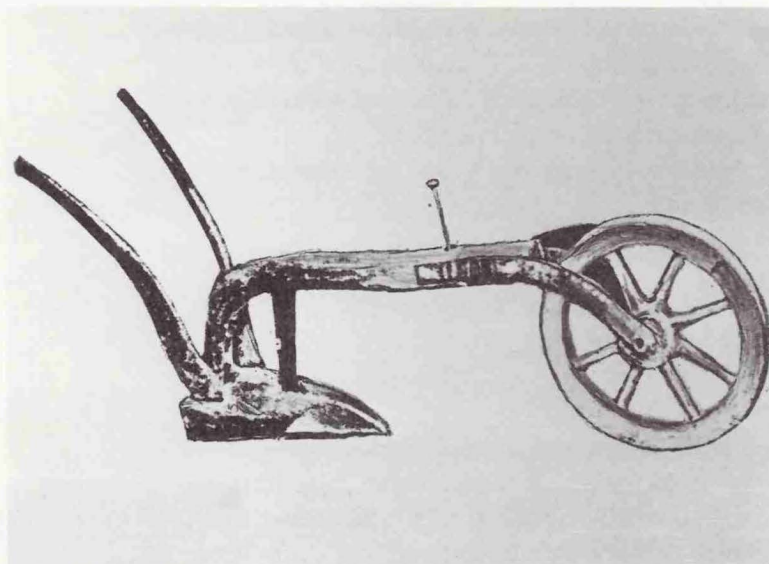
1) Alla prima attribuiamo quelli assimilabili al tipo dell'aratro semplice simmetrico, quello che serve solo per incidere il suolo, smuovere il terreno. L'aratro cioè che più ha conservato le caratteristiche primitive. Lo abbiamo indicato con l'etimo *aratum*.

2) Alla seconda assegnamo l'aratro che, grazie alla ruota posta all'apice della bure, alleggerisce il carico sul giogo, riducendolo a quello del timone. Esso scorre facilmente sul terreno e, senza l'intermediario del carrello, è guidato agevolmente *a tergo*, come scrive Virgilio, dall'ara-

7. San Felice di Pergine (Valsugana): anche qui notiamo la bure curva (*Kriemel*) (Foto Pellis 1935: 231/4322).

8. Bulla di Castelrotto (Bolzano): aratro semplice caratteristico del Tirolo. Oltre alla tipica struttura quadrangolare, si notino le manichie inficcate con ampia angolatura nella stiva (Foto Pellis 1935: 207/37).





9. Vervò (val di Non): aratro a una ruota (aratro tipo *currus*) (di Antonio Micheletti, ora presso il Museo Lombardo di Storia dell'Agricoltura). Il *currus* a ruota grande è prevalente nell'ambito tirolese, ma è diffuso anche in val di Non. A sud di Salorno, cioè del confine etnico, del *currus* prevale il sottotipo a ruota piccola (Foto Forni, 1980).

10. Vervò (val di Non): aratro *currus* di tipo tirolese-anauno di Arturo Stròzzega. Modello dai manici a lira (Foto Forni, 1975).

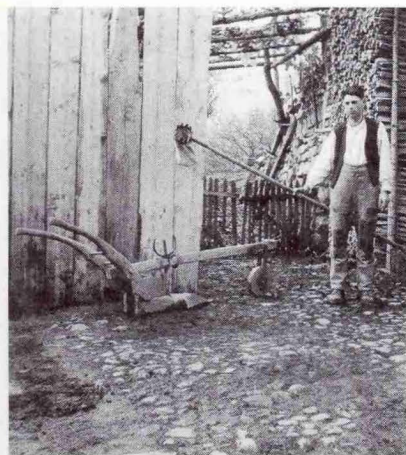
11. San Felice di Pergine (Valsugana): aratri *currus* a ruota piccola, del tipo trentino (Foto Pellis 1935: 231/4321).

12. Strigno (Valsugana): aratro *currus* a ruota piccola (Foto Pellis 1935: 240/4367).

tore. Da ciò l'appellativo appunto virgiliano di *currus*, che noi impieghiamo per indicarlo.

3) Alla terza attribuiamo l'aratro a carrello, più pesante del precedente, impiegato per i lavori autunnali, specie in quelli da rinnovo. Esso infatti smuove il terreno in profondità. Nel tipo più perfezionato ha struttura asimmetrica, cioè è dotato di un solo versoio: questo gli permette - con notevole vantaggio agronomico - di rivoltare la zolla. Il che avviene in maniera più efficace quando anche il vomere è asimmetrico. Noi lo indichiamo con il termine alto-medievale, ma probabilmente più antico, di *plovum*.

4) Infine, nel quarto gruppo, indichiamo tutti gli aratri che, sebbene ormai divenuti «tradizionali», sono stati introdotti abbastanza di recente. Innanzitutto l'aratro voltorecchio, che permette, con un semplice



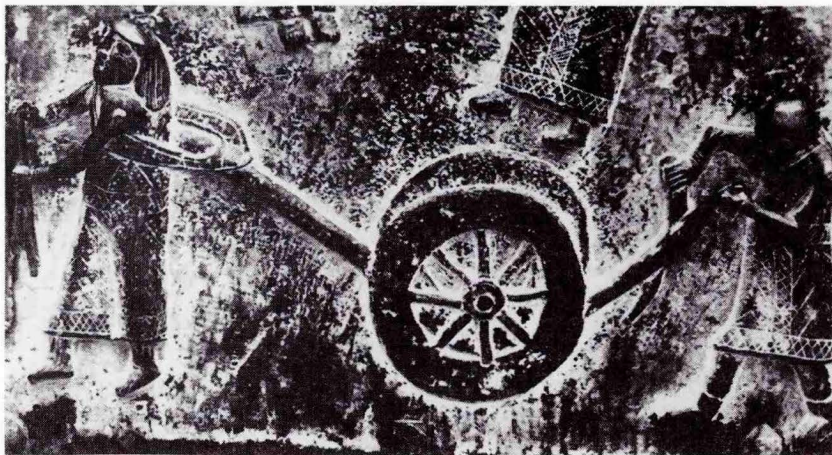
rivoltamento del vomere alla fine del solco, di arare alla pari, senza tornare a vuoto. La sua struttura è eminentemente asimmetrica. Già conosciuto nel tardo Medioevo, ha cominciato a esser diffuso in Trentino nel secolo scorso. Ancor più recente è l'aratro doppio adottato all'inizio di questo secolo: presenta tutti i vantaggi del precedente e inoltre può tracciare solchi più larghi e profondi. Ovviamente è più pesante e massiccio.

Tutti questi tipi di aratro sono egregiamente rappresentati, spesso con la preziosa indicazione del costruttore, il continuatore degli antichi *rodari*, nella specifica raccolta del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina. Nella tabella 5 abbiamo analizzato gli aratri di questo Museo più significativi ai nostri scopi.

Ovviamente i dati raccolti nelle tabelle riguardano non soltanto la val di Non, ma anche le valli a essa culturalmente connesse. Ciò per individuare sia i processi endogeni sia le influenze esogene. Per particolari epoche - quali quelle più antiche e l'Alto Medioevo - data la scarsissima documentazione disponibile, abbiamo dovuto avvalerci anche di fonti relativamente lontane. Nel limite dei dati disponibili, si è data la necessaria rilevanza alla documentazione storico-archeologica. Questo per coerenza col principio che per la conoscenza di un elemento culturale è essenziale rendersi conto della sua genesi ed evoluzione.

Grazie all'analisi effettuata in queste tabelle, risulta centrale in val di Non la posizione del tipo *plovum*, come del resto è stato sottolineato sia da Haudricourt e Delamarre, sia dai rilevatori Scheuermeier (ricerche 1921-31) e Pellis (1928-35).

Invece l'aratro semplice simmetrico in questa valle è addirittura quasi praticamente scomparso. Esso è residuo nelle alte valli circostanti, specie quelle a contatto con le corrispondenti lombarde, quali la val di Sole, l'alto Sarca, la val Venosta, la val d'Ultimo, ma lo si rileva



13. Basilica di San Zeno, Verona (anno 1190): la più antica documentazione in Italia dell'aratro tipo *plovum*, sottotipo a vomere simmetrico (Foto Archivio Museo Lombardo di Storia dell'Agricoltura).

14. Chiesetta di San Pròculo (Naturno, presso Merano), fine 1300: *plovum*. Caratteristica la stiva a palo verticale. Sono aggregate due vacche.



anche nell'alta Valsugana. In tali aree questo antichissimo ricordo dell'aratro primordiale si è conservato in qualche caso solo per i lavori più leggeri quali la rincalzatura delle patate. Esso sovente è distinto dall'aratro più moderno con denominazioni che si rifanno all'antico etimo *aratrum*.

L'aratro tipo *currus* è al contrario ampiamente diffuso in Anaunia, pur non essendo impiegato per i lavori più pesanti (quelli da rinnovo ecc.). Il sottotipo a ruota piccola è documentato soprattutto nella valle dell'Adige trentina, mentre nella val di Non nord-orientale come nel bolzanino e nel meranese prevale quello a ruota grande.

Qui si pone il quesito: il tipo *currus* è una semplificazione dell'aratro a carrello, e quindi cronologicamente posteriore a esso, o quest'ultimo deriva da un perfezionamento del precedente? Noi, come si è accennato, siamo di quest'ultima opinione.

Siamo partiti dall'appellativo *currus*, guidabile *a tergo*, espresso da Virgilio quasi un secolo prima che Plinio facesse riferimento alla recente (per la sua epoca) introduzione al *plaumarat(r)um*, aratro composto non guidabile nel suo insieme *a tergo*.

Di per sé evidentemente si tratta di una giustificazione non solidissima, ma essa è fortemente convalidata dal fatto che mentre il sostenere la bure con una ruota è un'idea che sorge spontanea, l'appoggiarla a un carrello e quindi complicare la già complessa struttura dell'aratro con l'aggiunta di un intermediario, il carrello, può apparire già di primo acchito una proposta strampalata. Molto diverso invece è il passaggio, qualora avvenga, dall'aratro a ruota a quello a carrello. La sostituzione della prima con il secondo risulta intuitiva e spontanea nel caso che l'aratro da utilizzare risulti pesante, il che può capitare per terreni compatti marnosi come appunto quelli di diverse zone della val di Non,



ove essi appaiono derivati dai calcari marnosi giura-liassici, con il contributo della facile degradazione delle rocce argilloso-scagliose del Cretaceo.

Conclusioni

Ora occorre riprendere le argomentazioni esposte nella prima parte di questo studio circa il fatto che in val di Non l'aratro a carrello, il *plovum*, che qui aveva avuto origine, non sia giunto, se non in epoca recente e per impulso esterno, a perfezionarsi in quello asimmetrico. Ciò sembra concordare, come si è notato, con il rilevante sviluppo economico, cioè agrario, che ebbe l'Anaunia in epoca romana e il suo blocco in quelle successive. Il perfezionamento dell'aratro a carrello si sviluppò invece in ambito veneto con l'introduzione della struttura asimmetrica connessa con l'adozione, in epoca romano imperiale, del coltro, documentato appunto in detto territorio, caratterizzato da ricche campagne di pianura. Esso sboccò alla fine nella creazione del tipo *versorium*, che presto si impose, sostituendosi in quell'area al *plovum*. Nel frattempo, così come si è sopra accennato, a nord dell'epicentro di origine del *plovum*, l'Anaunia, con la vigorosa corrente di traffico (e quindi linguistica) che nell'Alto Medioevo, con la ripetuta distruzione di Milano (e la devastazione della Padania) da parte dei Burgundi, aveva preso sviluppo partendo dal Lionese (in Francia) e, attraverso le valli del Rodano, dell'alto Reno e dell'Inn, giungeva alla val Venosta, alla Pusteria, e alla valle della Drava, lambendo il Friuli, si diffondevano per indicare l'aratro termini riferentisi all'etimo *quadriga*. Questo in

15. Trento, Palazzo delle Albe: aratro *plovum*. Affresco del XVI secolo, probabilmente il più antico esempio di aratura a traino esclusivamente equino in questa regione (Foto Archivio Museo Palazzo delle Albe).

16. Trento, Castello del Buonconsiglio, Torre Aquila, mese di aprile: aratro tipo *plovum* (1400 circa) a due stegole, trainato da una *triga* (tiro composto da tre animali) mista, un cavallo e due bovini. Non è ben distinguibile la seconda ala (Foto Archivio Castello del Buonconsiglio).

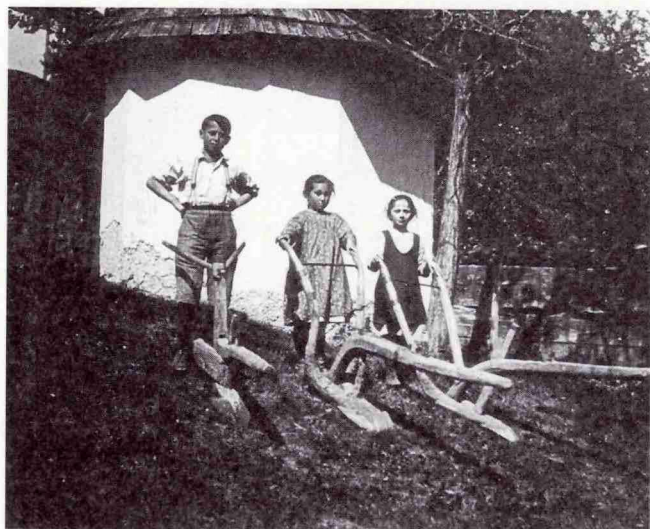
17. Vervò (media val di Non), famiglia Enrico Chini: aratro tipo *plovum* (Foto Forni 1975). Trattandosi di località molto appartata e quindi conservativa, è molto interessante sotto il profilo etnografico e linguistico.



origine si riferiva all'attacco per carri di quattro animali che al tempo di Milano capitale dell'Impero d'Occidente era diffuso in tutta l'ampia area che dalla piana del Po si estendeva a quella del Rodano. Ed è in quest'ultima area, e nella Gallia più in generale, che tale termine venne massicciamente impiegato per indicare l'aratro prima che, con il diffondersi dell'aratro a carrello, si imponesse il termine di *charrue*. Tale passaggio dall'aratro semplice denominato *quadriga* all'aratro composto, specificato con il termine di origine anauna *plovum*, si verificò analogamente nelle valli svizzere e alto atesine (come in tutta l'Europa centrale) così che la denominazione di *quadriga* resistette sino a oggi solo nelle aree più isolate dell'attuale Ladinia. Con l'estendersi medievale dell'area del *plovum* a nord dell'Anaunia essa veniva a congiungersi con

18. Rumo (alta val di Non): aratro tipo *plovum* (Foto Forni 1978). Spesso questi aratri sono conservati e quindi fotografati privi di carrello.





le propaggini settentrionali di quella meridionale già da lungo tempo instauratasi, e anzi a oriente nel Veneto ulteriormente evoluta, come si è detto, con l'emersione del *versorium*.

Infine, l'eco della rivoluzione protoindustriale giunse in Trentino negli ultimi anni del secolo scorso e si accentuò via via nei decenni successivi con l'adozione di aratri voltorecchio. Questi prevalsero nella valle dell'Adige, mentre in Anaunia si passò per lo più direttamente all'aratro doppio.

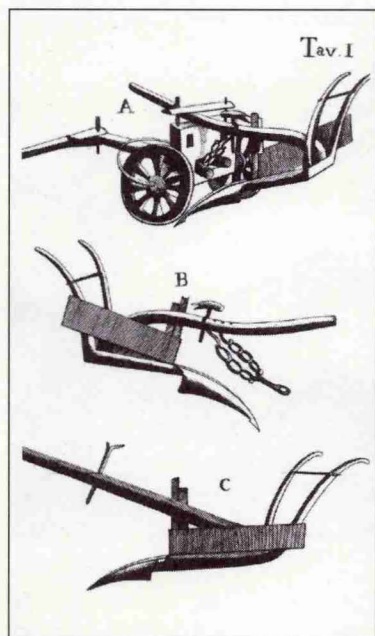
È probabile che solo di recente, in occasione dell'introduzione di questo tipo d'aratro, si siano adottate denominazioni, provenienti dal Veneto via Verona e Valsugana, di termini significativi quali l'alto anaune (Fondo, Castelfondo) *verso*i, *varso*i (vomere a struttura asimmetrica), secondo Quaresima (1964).

Si tenga presente che il primo modello di questo tipo venne realizzato dal fabbro Rudolf Sack nella sua officina artigianale in Sassonia (regione di Lipsia) nel 1850, il quale ne iniziò la produzione industriale nel 1863. Il modello ebbe una consistente diffusione nell'Europa centrale, a partire dagli anni '80 del secolo scorso (Franz 1958-59, p. 7). Il primo aratro in tutto ferro fu prodotto in Inghilterra nel 1771 (Slicher van Bath 1972, p. 416). L'impulso alla modernizzazione dell'aratro con l'adozione del carrello solidale con lo strumento (cioè dell'avantreno rigido) ebbe il suo epicentro originario tra il '700 e l'800 nel Brabante e nelle Fiandre, regione franco-belga-olandese (Haudricourt e Delamarre 1955, pp. 14 ss, Slicher van Bath 1972, p. 422). In Italia promossero il suo perfezionamento nel secolo scorso l'abate Lambruschini e i marchesi Cosimo e Luigi Ridolfi (Carena 1952).

A questo punto qualche riflessione metodologica. Innanzitutto l'esito di questa ricerca, e prima ancora la sua impostazione e svolgi-

19. Castelfondo (alta val di Non): due aratri tipo *plovum* (Foto Pellis 1928: 217/399). Quello più a sinistra dalla caratteristica stiva tipo tirolese, con le due manichie inficcate con ampia divaricatura, proviene dalla val d'Ultimo.

20. Malè (val di Sole): splendido *plovum* con i due manici connessi da tre traverse lignee. Da notare anche il robusto petto.



21. Inchiesta agraria napoleonica del 1809-12, coordinata da Filippo Re (Bologna) riguardante il dipartimento dell'Alto Adige, allora comprendente, oltre al Trentino, l'area bolzanina meridionale, in quel tempo solo frammentariamente germanizzata: due *plovi* (a e b) asimmetrici e un aratro semplice asimmetrizzato, cioè con un solo versoio (Foto Archivio Museo Lombardo di Storia dell'Agricoltura).

22. Varena (Daiano di Cavalese, val di Fiemme): aratro in tutto ferro tipo *currus*, ma dotato di ampio voltorecchio.

23. Vervò (val di Non), famiglia Enrico Chini: interessante aratro a carrello a doppio vomere, con bure in legno (Foto Forni 1974).

mento, evidenziano chiaramente che la storia di uno strumento e l'individuazione del suo epicentro di genesi non si possono effettuare sotto un'unica angolatura. È essenziale innanzitutto essere coscienti del livello tecnologico e delle esigenze tecniche specifiche di ogni tipo di tale strumento. Ad esempio, come si è rilevato, non è neppure lontanamente possibile ipotizzare la genesi di termini indicanti l'aratro, quali *quadriga* (tiro a quattro) in vallate aspre con campicelli ristretti, ove a malapena si può voltare l'aratro con un solo animale alla fine del solco, e anzi spesso, come avveniva in Valtellina, l'animale doveva essere sostituito



da un uomo (più sovente da una donna in quanto occorre uno sforzo maggiore per premere e spingere l'aratro nel terreno, che per trascinarlo). Ciò permette anche, tenendo conto del prestigio di strumenti più evoluti (e quindi dell'imporsi della loro denominazione) di determinare la cronologia delle varie stratificazioni e correnti linguistiche. Queste vanno poi considerate nella loro dinamica spaziale, oltre che temporale. Ecco quindi che, per localizzare in Anaunia l'epicentro del *plovum*, si è dovuto coinvolgere non solo tutta l'Italia settentrionale, ma anche l'intera Europa centro-occidentale, nel succedersi di una ventina di secoli. L'apporto alla risoluzione del quesito da parte di ogni singolo approccio generalmente è molto fragile e non definitiva, ma determinante invece è la loro reciproca verifica e conferma. Così l'apporto di tipo ergologico (in ambiente etnologico-geografico) di Haudricourt e Delamarre, riportato all'inizio, ha servito per indicare la val di Non, piuttosto che qualche altra valle vicina, come centro d'origine del *plovum*, ma è stata l'indagine linguistico-storica, archeologica, archivistica nelle regioni più o meno prossime, al di qua e al di là delle Alpi, che ha permesso di escludere il presunto apporto iniziale dei Longobardi o di altra schiatta di provenienza transalpina.

Note

(¹) G. FORNI, «Gli aratri anauni nel contesto storico-antropologico delle Alpi centro-orientali» in *SM Annali di San Michele*, n. 8, 1995, pp. 171-206.

(²) Si fanno precedere da un asterisco gli etimi ricostruiti.

Tabella 1. ⁽¹⁾ Il tipo *aratum* (= aratro semplice simmetrico discissore in ambito anaune-atesino)

n.	Struttura, sottotipo, nome eventuale	Componenti caratteristiche			Area (località)	Tipo di reperto	Epoca del documento o della sua rilevazione	Bibliografia	Osservazioni
		versoio	stegola	regolatore di profondità					
1	semplice simmetrico (tipo Trittolema)	–	1	–	Garda merid. ⁽²⁾ (Lavagnone)	aratro in legno (quasi intero)	2000 a.C.	Perini 1987 DeMarinis, Vaj 1990 Forni 1990, p. 186	Conservato al Museo Archeol. di Desenzano I, fig. 2 (a sinistra)
2	»	–	1	–	Garda sett. (Ledro)	aratro in legno (quasi intero)	Bronzo antico	Forni 1990, p. 185	distrutto in epoca bellica
3	»	–	?	–	Garda sett. (Fiavè)	aratro in legno (quasi intero)	Bronzo recente	Perini 1987 Forni 1990 p. 185	Conservato al Museo Archeol. di Trento
4	»	–	1	–	Anaunia centr. (Sanzeno)	archeologico (iconogramma su cista)	500 a.C.	Forni 1990, p. 295	Conservato al Ferdinandeum (Innsbruck) I, fig. 4 (a sinistra)
5	»	–	?	–	Anaunia centr. (Sanzeno)	vomeri - zappe	Tarda età Ferro	Forni 1990, p. 310	Conservati al Ferdinandeum (Innsbruck) I, fig. 8 (a sinistra)
6	»	–	?	–	Alta Valsugana (Serso)	vomere - zappa	Tarda età Ferro	Perini 1978, p. 71	Conservato al Museo Archeol. di Trento
7	»	–	?	–	Bolzanino (Appiano)	vomeri - zappe	Tarda età Ferro	Lunz et alii 1990	Conservati al Museo Archeol. di Bolzano
8	semplice simmetrico	doppio	2	–	valle Isarco (Bressanone)	affresco	1400 d.C.	Forni 1988, p. 16	Duomo di Bressanone II, fig. 1
9	semplice simmetrico	probab. doppio	2	?	Trentino	affresco	1566	Lupo, Kliemann 1983	Villa Margone c/o Trento II, fig. 2 (in alto)
10	semplice simmetrico (tipo Trittolema) manico- ceppo ⁽³⁾	doppio	1 con due manicchie	cuneo in legno	Spartiacque val del Sarca Anaunia (Andalo)	etnografico	1935 (Pellis 229-4217/9) ⁽⁴⁾	–	detto <i>girāfa</i> . Notare la contiguità culturale con la Lombardia II, figg. 3, 4
11	»	doppio	1	vite in ferro	alto Sarca (Stenico)	etnografico	1921 (Scheuer-meier 410) ⁽⁵⁾	–	detto <i>arāder</i> (contiguità culturale con la Lombardia)
12	»	doppio	1	vite in ferro	val di Sole (Pejo)	etnografico	1921 (Scheuer-meier) (fig. 168)	Scheuer-meier 1980	detto <i>arā</i> (contiguità con la Lombardia)
13	semplice simmetrico	–	1 più una manicchia	vite in ferro	val di Sole (Cogolo)	etnografico	1975 ⁽⁶⁾ (Forni)	–	Conservato nel Museo locale (Foto Archivio Forni) II, figg. 5, 6
14	»	doppio	»	cuneo in legno	val d'Ultimo (San Nicolò)	etnografico	1975 (Forni)	–	Conservato nel Museo Vallivo (Foto Archivio Forni)
15	»	–	»	cuneo in legno	val d'Adige (Tirolo di Merano)	etnografico	1975 (Forni)	–	Conservato nel Museo Brunnenburg (Foto Archivio Forni)

segue tabella 1

n.	Struttura, sottotipo, nome eventuale	Componenti caratteristiche			Area (località)	Tipo di reperto	Epoca del documento o della sua rilevazione	Bibliografia	Osservazioni
		versoio	stegola	regolatore di profondità					
16	semplice simmetrico (tipo Trittolemo) manico-ceppepo ⁽³⁾	–	2	cuneo in legno	Valsugana (San Felice di Pergine)	etnografico	1935 (Pellis 231-4322)	–	II, fig. 7
17	»	doppio	1 più una manicchia	vite in ferro	val Venosta (Sluderno)	etnografico	1921 (Scheuermeier 472)	–	detto <i>orl</i> . Notare la contiguità culturale con la Lombardia
18	quadrangolare	–	1	cuneo in legno	valle Isarco (Bulla Castelrotto)	etnografico	1935 (Pellis 207-37)	–	detto <i>cudria</i> II, fig. 8

Note da tener presenti anche nelle tabelle successive.

(¹) In applicazione del principio che la conoscenza di un qualsiasi elemento culturale (e quindi anche di strumento di lavoro) è basata sulla consapevolezza della sua genesi ed evoluzione, in questa come nelle successive tabelle, si parte, ove possibile, dai reperti archeologici più antichi, anche se relativi a una sola parte dello strumento. Da questi si risale, qualora l'analogia lo consenta, alle sue caratteristiche più generali. Cioè si adotta il metodo del paleontologo che dal singolo osso risale all'intero organismo. In caso d'incertezza non si ricostruisce il dato e si pone un punto interrogativo ove sia opportuno sottolineare l'impossibile interpretazione. Specificamente in questa tavola sarebbe da inserire anche l'aratro semplice, analogo a quello del Duomo di Bressanone (n. 8), ma asimmetrizzato mediante l'eliminazione di un'ala, riprodotto in Cristofori (1802) e da noi riprodotto in II, fig. 21, in basso.

Nella colonna «Osservazioni» c'è il riferimento alle figure, il cui numero è preceduto da «I», se inserite nella prima parte di questo lavoro pubblicato, come già ricordato, in *SM Annali San Michele*, n. 8, 1995, pp. 171-206, da «II» se inserite nella seconda parte.

(²) Sono riportati dati riguardanti località esterne alla val di Non, quando fossero in relazione culturale con questa, tenendo conto anche della rarità dei dati disponibili in certe epoche.

(³) Con questa denominazione si sottolinea il fatto che il manico, cioè la stegola, in questi aratri costituisce il prolungamento del ceppo. Essa corrisponde a quella francese di aratri *manche-sep*.

(⁴⁻⁵) Sono riportati i numeri del punto di rilevamento e d'archivio delle foto Pellis analizzate, il n. d'archivio delle foto Scheuermeier. Qualora queste ultime fossero già pubblicate (ne *Il lavoro dei contadini*, 1980, oppure in Kezich 1995), è riportato nel primo caso il n. dell'illustrazione, nel secondo il n. della pagina.

(⁶) La data si riferisce all'epoca della visita del Museo, o comunque dello scatto della foto.

Tab. 2. Il tipo *currus* (= aratro semplice simmetrico, discissore a una ruota, guidato a tergo)

n.	Struttura sottotipo e nome eventuale	Componenti caratteristiche				Area (località)	Tipo di reperto	Epoca del documento o della sua rilevazione	Bibliografia	Osservazioni
		versoio	ruota	stegole	regolat. di profondità					
1	simmetrico	–	grande	2	vite in ferro	Anaunia medio- orientale (Vervò)	etno- grafico	1978 (Forni)	Forni 1988, p. 14	c/o Museo Lombardo Storia Agricoltura
2	»	–	grande	2	vite in legno	Anaunia medio- orientale (Vervò)	»	1975 (Forni)	–	c/o Arturo Strozzega Archivio Forni II, fig. 10
3	»	2	piccola	2	vite in ferro	Alta Anaunia (Revò)	»	1989 (mostra Revò)	–	Archivio Forni
4	»	–	grande	2	vite in ferro	Alta Anaunia (Revò)	»	1989 (mostra Revò)	–	Archivio Forni
5	»	–	grande	2	vite in ferro	Anaunia nord-orient. (Tret)	»	1965 (Cole e Wolf)	Cole e Wolf 1993, figg. 22, 23	–
6	»	–	piccola	2	vite in ferro	Anaunia nord-orient. (Tret)	»	1965 (Cole e Wolf)	Cole e Wolf 1993, fig. 12	–
7	»	–	media	2	–	val d'Adige (Magré, basso Bolzanino)	»	1968 (Dosedla)	Dosedla 1977, fig. 11c	–
8	simmetrico quadrangolare	–	grande	1 + due manicchie	–	val d'Adige (Scena, Meranese)	»	1968 (Dosedla)	Dosedla 1977, fig. 11d	–
9	simmetrico	2	piccola	2	vite in ferro	val d'Adige (Volano, Roveretano)	»	1921 (Scheuer- meier 422/3)	Kezich 1995, pp. 88-89	detto <i>piof</i>
10	»	2	piccola	2	vite in legno	Valsugana (San Felice di Pergine)	»	1935 (Pellis 231-4321) II, fig. 11	–	–
11	»	2	piccola	2	vite in ferro	Valsugana (Strigno)	»	1935 (Pellis 240-4367) II, fig. 12	–	–
12	»	2	grande	2	–	val d'Adige (Tirolo di Merano)	»	1975 (Forni)	–	Museo di Brunnenburg Archivio Forni
13	»	2	grande	1 + due manicchie	vite in ferro	val d'Adige (Tirolo di Merano)	»	1975 (Forni)	–	Museo di Brunnenburg Archivio Forni
14	»	–	grande	1 + due manicchie	vite in legno	valle Isarco (Selva Gardena)	»	1921 (Scheuer- meier)	Scheuer- meier 1980, fig. 169	detto <i>cudria</i>

Tabella 3. Il tipo *plovum* (= aratro a carrello con la guida di quest'ultimo da parte del bifolco al timone) in ambito anaune-atesino

n.	Struttura sottotipo e nome eventuale	Componenti caratteristiche			area (località)	Tipo di reperto	Epoca del documento o della sua rilevazione	Bibliografia	Osservazioni
		versoio	stegole	regolatore di profondità					
1	a carrello simm.	–	2	no	sbocco val d'Adige/Verona	storico-artistico	fine 1100	Forni 1988, p. 16	Basilica San Zeno (Verona) II, fig. 13
2	a carrello simm.	doppio	2	?	val Venosta (Naturno)	storico-artistico	fine 1300	Forni 1988, p. 16	Chiesetta S. Proculo (Merano) II, fig. 14
3	a carrello simm.	doppio	2	?	val d'Adige (Trento)	storico-artistico	1400	Castelnuovo, 1987	Torre dell'Aquila (Castello Buonconsiglio Trento) II, fig. 15
4	a carrello simm.	doppio	1 + due manicchie	?	val d'Adige (Trento)	storico-artistico	1400	Castelnuovo, 1987	Torre dell'Aquila (Castello Buonconsiglio Trento)
5	a carrello asimm.	uno	2	?	val di Fiemme (Tesero)	storico-artistico	XV sec.	Forni 1988, p. 17	Cappella San Rocco (Tesero) II, fig. 14
6	a carrello asimm.	uno	1	in legno	val d'Adige (Trento)	storico-artistico	1566	Lupo e Kliemann, 1983	Villa Margone (Trento) II, fig. 2 (in basso)
7	a carrello simm.	?	2	?	val d'Adige (Trento)	storico-artistico	XVI sec.	Forni 1988, p. 16	Palazzo delle Albere (Trento) II, fig. 16
8	a carrello simm.	doppio	2	vite in ferro	media val di Non (Vervò)	etnografico	1975 (Forni)	–	c/o Enrico Chini (Arch. Forni) II, fig. 17
9	a carrello simm.	–	2	cuneo in legno	media val di Non (Vervò)	etnografico	1975 (Forni)	–	c/o A. Strozzezza (conservato senza carrello) (Arch. Forni)
10	a carrello simm.	–	2	vite in ferro	Alta Anaunia (Rumo)	etnografico	1978 (Forni)	–	Conservato senza carrello (Arch. Forni) II, fig. 18
11	a carrello simm.	–	2	in ferro	Alta Anaunia (Revò)	etnografico	1983 (Forni)	–	Mostra Attrezzi Contadini Revò (Arch. Forni)
12	a carrello simm.	–	2	cuneo in legno	alta val di Non (Castelfondo)	etnografico	1928 (Pellis) 217 (417)	–	Fotografato senza carrello II, fig. 19 (a destra)
13	a carrello simm.	–	2	vite in ferro	alta val di Non (Castelfondo)	etnografico	1928 (Pellis) 217 (412)	–	Fotografato senza carrello II, fig. 19 (al centro)
14	a carrello simm.	–	2	vite in ferro	alta e media val di Non (Castelfondo e Tuenno)	etnografico	1921 (Scheuermeier 435)	Scheuermeier 1980, p. 99	detto <i>plueo</i>
15	a carrello simm.	–	2	cuneo in legno	val di Sole (Malé)	etnografico	1975 (Forni)	–	Museo Malé (conservato senza carrello) (Arch. Forni)

segue tabella 3

n.	Struttura sottotipo e nome eventuale	Componenti caratteristiche			area (località)	Tipo di reperto	Epoca del documento o della sua rilevazione	Bibliografia	Osservazioni
		versoio	stegole	regolatore di profondità					
16	a carrello simm.	doppio	1 + due manicchie	–	val d'Ultimo	etnografico	1928 (Pellis) 217 (402)	–	Fotografato senza carrello II, fig. 19 (a sinistra)
17	a carrello asimmm.	1	2	–	val di Cembra (Faver)	etnografico	1935 (Pellis) 230 (4283/4)	–	–
18	a carrello asimmm.	1	2	in legno	val d'Adige (Tirolo di Merano)	etnografico	1975 (Forni)	–	Museo Brunnenburg (Archivio Forni)
19	a carrello simm.	doppio	2	vite in ferro	Ampezzano (Zuel)	etnografico	1921 (Scheuer-meier 562)	–	–
20-21	a carrello asimmm.	1	2	cuneo in legno	val d'Adige	storico-archivistico	1812 (Cristofori)	Cristofori 1812, Butera 1981	il n. 21 è riprodotto senza carrello, ma con catena d'aggancio ad esso

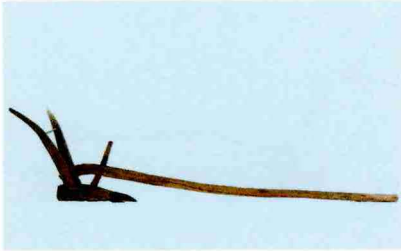
Tabella 4: Aratri protoindustriali o comunque di più recente introduzione

n.	Struttura e tipo	Componenti caratteristiche					Area (località)	Epoca del documento o della sua rilevazione	Osservazioni ed eventuale bibliografia
		Versoio	Stegola	Ruote o carrello	regolatore profondità	Parti lignee			
1	<i>Currus</i> asimmetrico voltorecchio	girevole	doppia	piccole ruote	vite in ferro	tutte, esclusi vomere e versoi	contado di Trento	1936	Pedrotti 1936, p. 7
2	»	»	»	»	»	bure	val d'Adige (Mezzo-corona)	1930	già di F. Menestrina, ora c/o Museo Lombardo di Storia dell'Agric.
3	<i>Plovum</i> asimmetrico voltorecchio	»	»	carrello	in ferro	bure	Alta Anaunia (Tret)	1962	Cole e Wolf 1993, foto 11
4	<i>Currus</i> asimmetrico voltorecchio	»	»	piccola ruota	vite in ferro	tutte, esclusi bure e versoi	val d'Adige Roveretano (Volano)	1921 (Scheuer-meier 422/3)	chiamato <i>voltim</i> Kezich 1995,, pp. 88-89
5	»	»	»	»	in ferro	tutto ferro	val di Fiemme (Daiano di Cavalese)	1935 (Pellis) 232 (4182)	II, fig. 22
6	»	»	»	»	»	»	val di Fiemme (Tesero)	1983 (Forni)	Arch. Forni
7	<i>Plovum</i> asimmetrico voltorecchio	»	»	carrello	»	bure	media Anaunia (Tuenno)	1931 (Scheuer-meier 2935)	Kezich 1995, p. 255
8	<i>Plovum</i> a doppio vomere	doppio	»	»	»	»	»	1931 (Scheuer-meier 2934)	Kezich 1995, p. 253
9	<i>Plovum</i> a doppio vomere	doppio	»	carrello	»	bure	media Anaunia (Vervò)	1974 (Forni)	c/o Enrico Chini (Arch. Forni) II, fig. 23
10	»	doppio	»	»	»	tutto ferro	alto Sarca (Stenico)	1921 (Scheuer-meier 410)	è detto <i>piovina</i> , mentre il simmetrico in legno è detto <i>aràder</i>

Tabella 5: Aratri (tipi diversi) conservati al Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all’Adige *

n. foto	Tipo e struttura	Versoio	Stegole	Ruota o carrello	Regolatore di profondità	Parti in legno	Area (località)	Osservazioni	n. Invent.
24	<i>aratrum</i> (simmetrico semplice)	doppio	1	–	–	Tutte escluso il vomere	Spartiacque alto Sarca/Anaunia (Andalo)	cfr. Tab. 1, n. 1	3786
25	<i>aratrum</i> (simmetrico semplice)	–	2	–	in legno	»	–	Tipo trentino cfr. Tab. 1, n. 16	10018
26	<i>aratrum</i> (simmetr. semplice, struttura quadrangolare)	–	2	–	in legno	»	–	Tipo tirolese ma privo di manicchia, cfr. Tab. 1, n. 18	10002
27	<i>currus</i> simmetr.	–	2	ruota grande	a vite metal.	»	Anaunia centrale (Mechel)	cfr. Tab. 2, n. 1 e 2	3884
28	<i>currus</i> simmetr.	–	2	ruota grande	a vite metal.	»	val d’Adige (Castel Monreale/ San Michele all’Adige)	»	1890
29	<i>currus</i> simmetr. struttura quadrangolare	–	2	rotella	in legno	tutto legno tranne vomere e coltro	val di Fiemme (Predazzo)	munito di coltro cfr. Tab. 2, n. 11	3873

24.-25.



26.-27.



28.-29.



24. Collez. MUCGT: aratro semplice (tipo *aratrum*) di Andalo (val di Non).
25. Collez. MUCGT.
26. Collez. MUCGT.
27. Collez. MUCGT: aratro a ruota (tipo *currus*) di Mechel (val di Non). La ruota grande è caratteristica della val di Non e dell’Alto Adige.
28. Collez. MUCGT.
29. Collez. MUCGT: aratro tipo *currus* a struttura ibrida tirolese (quadrangolare) - trentina (ruota piccola) di Predazzo (val di Fiemme).

segue tabella 5

n. foto	Tipo e struttura	Versoio	Stegole	Ruota o carrello	Regolatore di profondità	Parti in legno	Area (località)	Osservazioni	n. Invent.
30	<i>currus</i> simmetr.	doppio	2	rotella	vite in ferro	ruota e bure	Anaunia	Fabbricato da F.lli Pezzi (Lavis)	4962
31	<i>plovum</i> simmetr.	—	2	(carrello)	a vite metal.	tutte tranne vomere e vite	Anaunia meridionale (Spormaggiore)	esposto non connesso al carrello cfr. Tab. 3, nn. 8, 10, 12, 13, 15, 20/21	2267 ⁽¹⁾
32	<i>plovum</i> simmetr.	—	2	»	»	tutte, escluso vomere, catena gancio, vite	—	esposto senza carrello cfr. Tab. 3, come sopra	10016
33	<i>plovum</i> quadrangolare simmetr.	doppio	1 + due manicchie	»	vite in ferro	tutte, escluso vomere, catena gancio, vite	val di Fiemme (Carano)	»	4558

30.
31.
32.

30. Collez. MUCGT.
31. Collez. MUCGT: aratro tipo *plovum* (cioè a carrello) simmetrico di Spormaggiore (val di Non). È il più caratteristico aratro anaune e delle Alpi Orientali.
32. Collez. MUCGT.
33. Collez. MUCGT: aratro tipo *plovum* simmetrico di Carano (val di Fiemme), ibrido, a prevalenza tirolese (struttura quadrangolare, con un'unica stiva con due manicchie conficcate) dell'aratro a carrello anaune/trentino.



33.

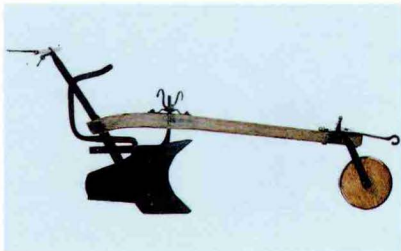
segue tabella 5

n. foto	Tipo e struttura	Versoio	Stegole	Ruota o carrello	Regolatore di profondità	Parti in legno	Area (località)	Osservazioni	n. Invent.
34	<i>plovum</i> asimmetr.	molto grande	2	carrello	in ferro	tutto ferro	val d'Adige (San Michele all'Adige)	modello proto-industriale ad avantreno rigido (brabantino) ⁽²⁾ fabbr. da Longhini	10003
35	Voltorecchio tipo <i>currus</i> , asim.	girevole	2	rotella	»	bure, ruota, stegole	val d'Adige (Vigolo Vattaro)	cfr. Tab. 4, n. 4	10015
36	Voltorecchio tipo <i>plovum</i> , asim.	girevole	2	(carrello)	a vite metal.	bure	val di Fiemme (Carano)	esposto senza carrello	4559
37	Voltorecchio tipo <i>currus</i> , asim.	girevole	2	rotella	in ferro	bure e ruota	val d'Adige (San Michele all'Adige)	fabbricato da Off. F.lli Pezzi, Lavis	10014 ⁽³⁾
38	Voltorecchio tipo <i>currus</i> , asim.	girevole	2	ruota spostabile secondo profondità	in ferro	tutto ferro	—	fabbricato da Off. Zorzi, Ziano cfr. Tab. 4, n. 5	10012
39	Voltorecchio tipo <i>currus</i> , asim.	girevole	2	rotella	a vite in ferro	tutto ferro	Anaunia	fabbricato da Off. F.lli Pezzi, Lavis cfr. Tab. 4, n. 5	4961

34.-35.



36.-37.



38.-39.



34. Collez. MUCGT: aratro in tutto ferro a struttura asimmetrica, con carrello solidale con lo strumento, detto genericamente *brabantino*, di San Michele all'Adige. La struttura interamente metallica è caratterizzata dalla proto-industrializzazione.
35. Collez. MUCGT.
36. Collez. MUCGT.
37. Collez. MUCGT.
38. Collez. MUCGT.
39. Collez. MUCGT.

segue tabella 5

n. foto	Tipo e struttura	Versoio	Stegole	Ruota o carrello	Regolatore di profondità	Parti in legno	Area (località)	Osservazioni	n. Invent.
40	Voltorecchio tipo <i>currus</i> , asimmm.	girevole	2	(ruota)	in ferro	tutto ferro	Valsugana (Pergine)	esposto senza ruota cfr. Tab. 4, n. 5	5437
41	Doppio vomere tipo <i>plovum</i> , asimmm.	girevole ⁽¹⁾	2	carrello	in ferro	bure	Anaunia centrale (Casez)	esposto senza carello cfr. Tab. 4, n. 9	10005
42	»	girevole	2	carrello	in ferro	tutto ferro	Anaunia	–	4963

(1) Sono esposti altri due esemplari analoghi di questo tipo, di cui uno con regolatore di profondità in legno anziché in ferro.

(2) Per questo tipo di aratro, si veda quanto riportato nel paragrafo conclusivo del testo.

(3) Sono esposti altri due esemplari analoghi di questo tipo.

(4) Girando la bure, alla fine del solco, si sostituisce un vomere assieme al relativo versoio con l'altro della coppia.

40.
41.
42.

40. Collez. MUCGT: aratro voltorecchio in tutto ferro di Pergine (Valsugana).
41. Collez. MUCGT: aratro a doppio vomere da Casez (val di Non).
42. Collez. MUCGT.



- H. BECK, «Zur Terminologie von Pflug und Pflügen vornehmlich in den nordischen und kontinentalen germanischen Sprachen», in AA. VV., *Untersuchungen z. eisenzeitl. u. frühmittelalterl. Flur in Mitteleuropa u. ihr Nutzung*, Vandenhoeck, Göttingen, 1980, pp. 82-98.
- G. FORNI, «Gli aratri dell'Italia nord-occidentale dalla preistoria al Mille», in: *Il seme l'aratro la messe*, a cura di R. COMBA e F. PANERO, Società per gli Studi Storici della Provincia di Cuneo, Cuneo, 1996, pp. 37-114.
- G. FORNI, in stampa. «Raffigurazioni rupestri d'aratri e solchi fossili: tra Grigioni e Valcamonica 3.000 anni di storia dell'aratro prima di Cristo», in *Atti Convegno sull'archeologia dell'Insubria*, Chiasso, 1996.
- G. FREDIANI et alii, *Museo Lombardo di Storia dell'Agricoltura*, Garolla, Milano, 1992.
- G. FUNAIOLI, *Esegesi virgiliana antica*, Vita e Pensiero, Milano, 1930.
- P. LESER, 1980. Lettera del 6.10.1980 pubblicata in A.M.I.A. n. 9, 1985.
- F. MARZATICO, «Il gruppo Fritzens-Sanzeno», in AA. VV. *Die Räter - I Reti, Arge Alp*, Athesia, Bolzano, 1992, pp. 213-246.
- O. MOSER, Recensione di G. BASSI, G. FORNI, «L'aratro e il carro lodigiani nel contesto storico padano», Milano, 1988, in *Österr. Z.f. Volkskunde*, XLIII, 1989, pp. 338-339.
- G.B. PELLEGRINI, «Le parti dell'aratro in friulano e nei dialetti alpini», in *Corona Alpium*, Ist. di Studi per l'Alto Adige, Firenze, 1984.
- G.B. PELLEGRINI, «Il 'cisalpino' e l'italico-romanzo», in *Archivio Glottologico Italiano*, 77, 1992, pp. 272-296.
- G.B. PELLEGRINI, «Italia settentrionale: crocevia di idiomi romanzi», in *Atti del Convegno internazionale di studi*, Trento, 1993, Max Niemeyer, Tübingen, 1995, pp. 1-13.
- W.P. SCHMID, «Zur Etymologie des Wortes 'Pflug'», in AA. VV., *Untersuchungen z. eisenzeitl. u. frühmittelalterl. Flur in Mitteleuropa u. ihr Nutzung*, Vandenhoeck, Göttingen, 1980, pp. 77-81.
- M.L. ZANCANARO, «Gli strumenti agricoli romani nel Veneto e nel Trentino-Alto Adige: una ricerca campione tra aree di pianura e aree di montagna», in L. SEGRE, *Agricoltura ambiente e sviluppo economico nella storia europea*, Franco Angeli, Milano, 1993, pp. 47-64.

(*) Non sono ripetuti i dati bibliografici di autori che, anche se qui citati, compaiono nella bibliografia della prima parte (*SM Annali di San Michele*, n. 8, 1995, pp. 171-206, alla quale quindi si rimanda).

Dedico questo lavoro a Paul Leser, professore di etnologia storico-culturale nelle Università della Germania e degli USA, e ad Oskar Moser, professore di etnografia all'Università di Graz, maestri insigni di aratrologia, che mi furono prodighi di incoraggiamento e apprezzamento per questi studi (Leser 1980, Moser 1989). Nella nostra indagine ci siamo avvalsi, oltre che dei dati da noi raccolti in alcuni decenni di ricerca, della preziosa documentazione desunta dalle inchieste di Scheuermeier e Pellis, relativamente all'Atlante Italo-Svizzero e all'A.L.I., rispettivamente, per il Trentino, negli anni '21 e '35. Questi colossi delle indagini etnolinguistiche sono qui da ricordare in quanto, con grande sacrificio personale, percorrendo, spesso in bicicletta, gran parte dell'Italia rurale, dormendo talora sulla paglia o sui trucioli, in un periodo in cui la meccanizzazione delle campagne non si era ancora innescata, riuscirono a documentare una civiltà rurale allora ancora vivente. È commovente leggere la loro biografia riportata per il Pellis nella sua commemorazione, a quarant'anni dalla morte, ad opera di Francescato (1983). Per lo Scheuermeier, oltre che nell'introduzione di M. Dean, presentatore dell'edizione italiana della sua opera

principale *Il lavoro dei contadini* (1980), anche, molto più ampiamente, nel volume curato da G. Kezich (1995).

È qui doveroso ringraziare i responsabili degli Enti benemeriti che mi hanno permesso di consultare e utilizzare i dati così intelligentemente raccolti dallo Scheuermeier e dal Pellis:

- la Presidenza del Romanisches Seminar dell'Università di Berna per l'invio delle schede e delle foto dell'Archivio Paul Scheuermeier, di cui alcune avrebbero dovuto essere qui riprodotte. Ma, data la pubblicazione, avvenuta nel frattempo, di quelle riguardanti il Trentino, nel volume curato da G. Kezich (1995) ad esse si fa riferimento
- i Direttori dell'Istituto dell'Atlante Linguistico Italiano: in precedenza il prof. Corrado Grassi e ora il prof. Lorenzo Massobrio, per l'autorizzazione a prender visione e a riprodurre in questo lavoro le foto di Ugo Pellis
- la Presidenza e la Segreteria della Società Filologica Friulana, per la collaborazione fornitami per la consultazione dell'Archivio dell'ALI e la riproduzione delle foto succitate.

Debbo inoltre la mia gratitudine, in quanto mi hanno reso possibile completare i dati dello Scheuermeier e del Pellis, ai seguenti enti e persone:

- la Direzione e il personale del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all'Adige, del Museo Agricolo di Brunnenburg (Tirolo di Merano), del Museo di S. Nicolò d'Ultimo, per l'assistenza e la disponibilità nella presa visione e documentazione riguardante gli strumenti conservati nei rispettivi musei
- il compianto Sindaco di Cles, rag. Giacomo Dusini, i Signori Arturo Strozze e il compianto Enrico Chini di Vervò, i coniugi Tomazzoli di Mezzocorona per le informazioni ergologiche fornitemi. Il compianto indeuropeista e dialettologo prof. Vittore Pisani, per gli orientamenti offertimi nella complessa problematica linguistica relativa alle denominazioni dell'aratro.
- Ringrazio infine la Direzione dell'Ufficio del Buonconsiglio (Trento) per aver fornito le foto dei Mesi di Torre Aquila, la Direzione del Museo del Palazzo delle Albere (Trento) per la foto della scena l'aratura, i Signori Lunelli della direzione della S.p.A. Ferrari per la foto della scena d'aratura di Villa Margone (Trento).

Le macchine ad acqua della valle di Rabbi

di Giuseppe
GORFER

La valle di Rabbi è una profonda incisione fluvio-glaciale in sinistra Noce, nella bassa val di Sole. È percorsa dal torrente Rabbiés che sfocia nel Noce poco a valle di Malé (m 660). Il solco principale si insinua tra alte montagne per circa 20 km con testata alla cima di Rabbi (m 3256), catena dell'Ortles-Cevedale.

Il sottogruppo del Saënt la separa a nord dalle valli Martello e d'Ultimo, quello della Vegaia e della Treménesca a est dalla «valletta» di Pejo e dall'alta-media valle di Sole, le Mandrie, infine, la dividono dalla valle di Brésimo. Numerose convalli solcano questi plessi montuosi in un paesaggio prettamente alpino. A un fondovalle contraddistinto da ripidi e verdeggianti versanti terrazzati dalla pervicace attività umana a fini agro-pastorali, si oppongono le fitte foreste di conifere dei declivi montani interrotte da radure a pascolo. Al limite della vegetazione, orlata da formazioni a larice, si stende la prateria alpina collettiva, sede di numerose malghe gestite comunitariamente dalle *consortèle* tipiche di questa regione e testimonianza d'una radicata economia zootecnica.

Le sedi umane sono sparse nel fondovalle e, soprattutto, sono distribuite sul versante più soleggiato, quello in sinistra Rabbiés, comprese tra gli 800 e i 1400 m.

Il centro principale è S. Bernardo (m 1098), sede comunale. È posto nella media valle, frontalmente all'imbocco della valle del rio Valòrz. Ultimo nucleo abitato, risalendo la valle, è Bagni di Rabbi, rinomato per la presenza delle sorgenti di acque acidule ferruginose, studiate nella seconda metà del secolo scorso da Antonio Stoppani.

I numerosi casolari sparsi sono raccolti in tre curazie: Pracorno, S. Bernardo e Piazzola.

Il Rabbiés

Il torrente Rabbiés è uno dei più importanti affluenti del fiume Noce. Le sorgenti si collocano, in numerosi rami secondari, ai piedi dell'anfiteatro roccioso compreso tra la cima Rossa di Saënt (m 3347) e la cima Sternai (m 3385). Il suo bacino si estende per 146 kmq ed è distinto da numerosi quanto irruenti corsi d'acqua.



Più lunghi sono quelli in sponda destra che, a differenza di quelli dell'opposto versante, segnano convalli più profonde e meno ripide. Tra i maggiori citiamo il rio di Campisólo che nasce ai piedi della cima Campisól (m 3159) e che sfocia nel Rabbiés presso malga Stablasólo (m 1900); il rio della val Maleda con sorgente ai piedi della cima Verdigliana (m 2938) e che sfocia nel Rabbiés al Coler (m 1380); il torrente Ragaiòlo che è il principale e forma la val Cércena. La testata della val Cércena è racchiusa dall'ampio anfiteatro compreso tra il monte Sole (m 2390), la cima Vallon (m 2892), la cima Vegaia (m 2890), la cima Tremenésca (m 2726). Il Ragaiòlo si getta nel Rabbiés poco a monte di Bagni di Rabbi (m 1252). Dal lago Rotondo (m 2427) nasce il rio Valòrz che sfocia nel Rabbiés a S. Bernardo (m 1098). Il M. Gamberai (m 2423) divide la valle del Valòrz dalla val di Saleci il cui rio ha origine dal lago omonimo (m 2322) per sfociare nel Rabbiés presso Scolari (m 900), poco a monte di Pracorno.

Più brevi e ripidi i torrenti di sinistra. Il versante si presenta compatto ed è segnato da regolari incisioni torrentizie.

Dal punto di vista geologico il bacino del Rabbiés è caratterizzato da formazioni di rocce metamorfiche con diverso grado di metamorfismo. Nella porzione superiore predominano le rocce filladiche con bancate quarzitiche. In quella media si trovano abbondanti micascisti mentre, nella inferiore, il substrato è costituito essenzialmente da paragneiss. I depositi fluvio-glaciali terrazzati, soprattutto in sponda destra, sono la testimonianza della complessa vicenda geomorfologica della regione.

L'asta principale del torrente Rabbiés si sviluppa per 18,60 km mentre l'intera rete idografica è lunga 97,35 km. Altri dati interessanti sono l'altezza e la pendenza media del bacino, rispettivamente m 2040 e 49,91%.

Interessanti sono pure i dati relativi all'uso del suolo che confermano la prevalente economia silvo-pastorale. Infatti le alpi-pascoli rappresentano il 40,8% dell'intero territorio mentre le fustaie di produzione il 24,6%; in totale più della metà del territorio. Gli altri usi del suolo sono così suddivisi: fustaie rade di protezione: 10,7%; cedui: 1,8%; colture agricole: 5,4%; improduttivi: 16,5%; aree urbanizzate: 0,1%. ⁽¹⁾

L'economia della valle di Rabbi

Storicamente l'economia della valle di Rabbi era strettamente legata allo sfruttamento delle risorse ambientali, come del resto succede in tutte le vallate alpine. Lo sfruttamento a scopo turistico e termale delle sorgenti ferruginose non ha intaccato in maniera determinante il tradizionale equilibrio economico. Lo ha integrato. Altri elementi di

integrazione, e anche di mutamento, sono il turismo stagionale e il pendolarismo con le zone industriali e terziarie.

Dalle estese foreste si ricavava il legname utilizzato per la costruzione delle case e per i lavori di carpenteria. Lavorato, veniva anche immesso nel circuito commerciale extravalligiano. Da un documento del 1839 risulta che la segheria di Bartolomeo Tolameotti di Samoclévo, sita in val Tremenésca, doveva fornire il legname occorrente alla costruzione del ponte di S. Lorenzo di Trento (2).

L'estensione dei pascoli alpini e la quantità di foraggio sosteneva un gran numero di malghe gestite, come si disse, da *consortèle*. Nell'intera valle le segherie attive a cavallo del secolo erano 7, alle quali vanno aggiunte quelle temporanee nella valle Tremenésca, almeno 4. Trentasette sono le malghe. L'elevato numero delle due realtà, le segherie e le malghe, suggeriscono quanto valore assumessero la coltivazione del bosco e l'allevamento del bestiame nell'economia della valle.

Gli stessi lavoratori stagionali, che offrivano al di fuori della valle la loro professionalità specializzata, rientrano nella sfera di queste attività. D'autunno, infatti, squadre di «segantini» e «squadrini» emigravano verso la pianura veneto-padana, specie nel Bresciano.

La grande produzione di latte, nelle malghe alpine d'estate, nelle case private d'inverno, veniva lavorata nei caseifici turnari di cui ogni frazione era provvista.

A servizio invece di un'economia «di sussistenza» erano invece i molini e le fucine. I primi, presenti, in tempi diversi, nell'intera valle nel numero complessivo di 15, macinavano il frumento, il granoturco, il grano saraceno, l'orzo, la segala. Lavoravano soprattutto per gli abitati limitrofi, se non per l'esclusivo fabbisogno familiare. È il caso di Antonio Cicolini di Tassè che nel 1842 chiese al Giudizio Distrettuale di Malé il permesso di costruzione di un molino da macina onde sopperire

«al mantenimento di mia numerosa famiglia stante la grande distanza che dalla mia abitazione ai molini a macinare ora esistenti, e riconoscere devono l'utile che può riportare al mio vicinato, come il tutto gli è notorio» (3).

Le fucine, in tutto 5, erano prevalentemente a servizio delle attività primarie alle quali fornivano l'attrezzatura necessaria: accette, seghe, zappe, vanghe, chiodi e tutti gli utensili necessari sia al carpentiere che al contadino.

I vari opifici sono distribuiti sull'intero corso del torrente Rabbiés, aggregandosi in gruppi, per altro modesti, attorno agli abitati. Numerosi sono pure gli edifici isolati. Risalendo la valle i nuclei di accentrimento maggiore si possono riconoscere a Pondàsio (2 molini e 2 fucine), alla Birreria (2 segherie e 3 molini), a Pracorno (1 molino e 2 segherie), a San Bernardo (3 molini e 2 fucine), a Casna (1 molino e 1 fucina), alle Fonti di Rabbi (4 segherie e 1 molino).

La ricerca sugli opifici della valle di Rabbi si è dimostrata assai interessante. Essa ha dimostrato, tra l'altro, una espressiva parcellazione e una distribuzione sul territorio senza soluzione di continuità. Questo a differenza di altre realtà, ad esempio della valle dei Molini nell'alta valle di Cembra, oggetto di un precedente studio, dove le memorie della passata industria mossa dall'energia idraulica sono concentrate in un territorio assai ristretto. In valle di Rabbi, anche a causa del lungo corso del torrente principale, gli opifici sono distribuiti senza un ordine ben riconducibile. Nel contempo solo due, a Nistella e Pedergnana, si collocano sugli affluenti.

Al «disordine topografico» si aggiungono la scomparsa quasi totale di precisi riferimenti tipologici e il totale abbandono delle attività svolte. Questo ad esclusione degli edifici più rappresentativi individuati nella fucina Marinelli a Pondàsio, nel molino Ruatti alla Birreria, nella segheria di Rabbi Fonti e in quella al Pian nel Parco Nazionale dello Stelvio. Altro elemento superstite della passata economia «specializzata» è il caseificio turnario di San Bernardo. Si tratta di edifici che hanno offerto lo spunto della ricerca con la quale si propone la ricostruzione del patrimonio archeologico industriale.

I mezzi per conseguire tale fine sono stati soprattutto le ricerche archivistiche e catastali oltre che un'attenta lettura del territorio. Punto di partenza è stata la cartografia catastale del 1859. La chiara simbologia usata in quell'epoca ha consentito una facile individuazione degli opifici idraulici. Attraverso un confronto con la cartografia catastale attuale si sono individuate le particelle edificiali e, conseguentemente, attraverso una ricerca negli Uffici del Tavolare, i rispettivi proprietari. La visura tavolare ha consentito di individuare, oltre agli attuali proprietari, quelli precedenti, e di risalire fino al momento dell'atto d'impianto del Libro Fondiario avvenuta agli inizi degli anni Trenta. Del primo proprietario sono segnati gli atti, depositati all'Archivio di Stato nei Libri di archiviazione.

La ricerca retrograda ha permesso di risalire fin verso la seconda metà del secolo scorso, epoca che è la più indicativa. Un'altra indagine archivistica è stata dedicata ai fascicoli del Giudizio Distrettuale di Malé, dove sono state trovate interessanti richieste di costruzione.

Parallelamente si è svolta un'attenta lettura del territorio nel tentativo di individuare i fabbricati un tempo adibiti ad opificio, le tracce di quelli non più esistenti e i relativi canali idraulici.

A completamento della «esplorazione» sul campo numerosi e interessanti colloqui con le persone del luogo, soprattutto con le più anziane, hanno contribuito a tracciare il quadro dell'archeologia industriale della valle. La presenza degli edifici meglio conservati e di due

segherie moderne, rappresentano, nel tempo, la continuazione della tradizionale attività industriale legata all'energia idraulica.

GORFER

I molini

La presenza di molini in valle di Rabbi è molto antica. Nello studio di Giuseppe Šebesta *La via dei molini* è segnalata una menzione documentata del 1387.

«Molendini de Maleto in ponte Asi sunt isti, qui sunt episcopatus, et sunt tres» ⁽⁴⁾.

Sono citati tre molini collocati a Malé, presso un ponte. È quindi probabile che ci si riferisca al nucleo di Pondasio, sito proprio nelle immediate vicinanze del ponte sul Rabbiés. Non esistono, infatti, altri ponti, altrettanto importanti, nelle vicinanze di Malé.

Nella stessa pubblicazione, specificatamente per la valle di Rabbi, le prime menzioni sono del 1390:

«Item de uno molendino posito in valle Rabij apud viam comunis, apud aquam, et apud heredes q. Zalij».

E ancora dello stesso anno:

«Item de uno alio molendino, posito in dicta valle Rabij apud Zambonum».

Questi due molini vengono citati nuovamente nel 1391, nel 1447, nel 1467, nel 1476, nel 1490. Quello *apud Zambonum* ancora nel 1516, nel 1518. Dal 1579 compare:

«Item de uno Molendino posito in villa Rabi apud Cambonum».

Se sia lo stesso di *Zambonum* non si sa. Questo *Cambonum* compare comunque ancora nel 1591, nel 1603, nel 1630, nel 1631 e nel 1664.

Uno dei molini di Malé, presso il ponte, è citato nel 1391, in riferimento all'investitura a Reginio fu Pietro mugnaio fu Enrico mugnaio di Malé:

«de uno molendino posito et iacente in pertinentijs Ville maleti, cui coheret apud pontem anisij ab uno capite.

Ab alio capite molendinum Joannis quondam guelmi de maleto».

Nel 1517:

«Item de uno molendino sito in valle rabij in asia».

Nel 1579 compare un molino investito al presbitero «Gasparum de Graiffenberg» e nel 1654 un «molin al Maso». Infine, nel 1742 e nel 1757, viene indicata la località «al Prà da Molin» ⁽⁵⁾.

La Relazione statistica della Camera di Commercio e d'Industria

in Rovereto per l'anno 1880, segnala la presenza di 9 mugnai nella valle di Rabbi (6). Il dato concorda con quello indicato dal Comune di Rabbi, nel 1842, in occasione del diniego per l'erezione d'un molino da parte di Antonio Cicolini, di cui si parlerà (7).

I quindici molini della valle di Rabbi appaiono distribuiti in maniera sparsa lungo il torrente Rabbiés. Due sono posti su d'un affluente di sinistra, il rio del lago Corvo, e solo uno di essi, il molino Ruatti alla Birreria, si trova in buone condizioni. Il molino Stablum a Nistella è documentato da alcuni pezzi degli ingranaggi in legno e dai palmenti sparsi nei dintorni. Degli altri non resta traccia, a volte nemmeno quella del canale idraulico.

È interessante notare come al locale dei congegni molitori fosse quasi sempre collegata l'abitazione. Questo probabilmente per la vicinanza della «fabbrica» al nucleo abitato e alle vie di comunicazione.

Schematicamente si può così riassumere la distribuzione dei molini nella valle di Rabbi, risalendo il Rabbiés:

Molino	Località	Condizioni
Zanella	Malé (Pòrt)	baito
Paternoster	Pondàsio	abitazione
Gentilini	Pondàsio	abitazione
Sandri	Pondàsio	nessuna traccia
Zanella	Birreria	nessuna traccia
Pedrotti	Birreria	abitazione
Ruatti	Birreria	in buone condizioni
Mengon	Pracorno	abitazione
Lorengo	S. Bernardo	abitazione
Iachelini	S. Bernardo	abitazione
Vallarz	S. Bernardo	abitazione
Dal Pez	Casna	abitazione
Stablum	Nistella	abitazione
Dal Pez	Pedergnana	abitazione
Molignoni	Fonti	nessuna traccia

Le segherie

Le segherie presenti nella valle di Rabbi si dispongono tutte lungo il corso del torrente Rabbiés. Esse sono concentrate nel tronco superiore della valle, presso le Fonti, dove, nel breve tratto di 2 km, ne sono riconoscibili 4.

Due sono invece le segherie «veneziane» che hanno conservato le loro caratteristiche tipologiche. La prima è la segheria Molignoni. È sita al Pian. È stata restaurata e si presenta in ottimo stato di conservazione.

La seconda, la segheria Dallaserra a Rabbi Fonti, pur intatta nei suoi caratteri tipologici e nelle attrezzature, è in avanzato stato di degrado.

Due sono le segherie attualmente operanti: Zanon a Rabbi Fonti e Ruatti a Pracorno. Si tratta di moderne imprese industriali, munite di macchinari elettrici per la lavorazione e il taglio del legname.

Delle altre non restano che frammentarie indicazioni sul territorio o resti di fabbricati.

Interessanti, inoltre, sono le informazioni archivistiche che documentano la presenza di altre segherie, alcune delle quali a carattere temporaneo, costruite soprattutto alle quote più elevate come in val Cércena.

Nel complesso le segherie documentate e di carattere perenne, sono le seguenti:

Segheria	Località	Condizioni
Pedrotti	Birreria	nessuna traccia
Comunale	Birreria	nessuna traccia
Pedergnana	Pracorno	abitazione
Ruatti	Pracorno	in funzione
Zanon	Rabbi Fonti	in funzione
Dallaserra	Rabbi Fonti	esistente
Daprà	Rabbi Fonti	casetta segantini
Molignoni	Plan	esistente

Le fucine

Minore ed esiguo è il numero delle fucine esistenti, o esistite, in rapporto all'estensione del territorio. Tra queste assai interessante è la fucina Marinelli a Pracorno, attualmente funzionante e perfettamente conservata.

In totale le fucine sono:

Fucina	Località	Condizioni
Marinelli F.	Magras	centralina elet.
Marinelli P.	Pondasio	funzionante
Magnoni	Casna	abitazione
Iachelini	S. Bernardo	centrale elettrica
Lorengo	S. Bernardo	abitazione

Il presente studio prende in considerazione, anche se in maniera estremamente superficiale, alcune centraline elettriche in quanto testimonianza delle trasformazioni tecnologiche connesse all'energia idrica,

e i caseifici turnari, specificatamente e unicamente in quello di S. Bernardo, in quanto memoria materiale di una solida economia zootecnica. Naturalmente non si entrerà nel merito. Ci si limiterà alla loro espressiva presenza «storica» sul territorio.

Gli opifici

Divisi per zona di accentramento, si prendono qui in esame gli opifici sparsi lungo il Rabbiés e affluenti dei quali s'è trovato traccia. Di ognuno si cercherà di tracciare una breve storia citando, dove è opportuno, spezzoni dei relativi documenti.

PÒRT

Poco prima del ponte sul torrente Rabbiés, che sottende il ponte vecchio e l'abitato di Pondàsio dalla Strada Statale N. 43 del Tonale e della Mendola, si diparte una strada, in parte sterrata, che scende il corso del torrente in direzione del Noce raggiungendo la *Pòrt*. Del luogo e di Pondàsio, Ottone Brentari ci fornisce una descrizione di come lo vide alla fine del secolo scorso:

«(...) Chi percorre la postale, lasciando a destra Magras, e l'Osteria al Leone, e la strada per Rabbi, ed il nuovo convento dei frati, giunge tosto al Ponte di Pondasio, di legno sul Rabbiés, che esce dalla valla di Rabbi. Fu costruito circa il 1850. Si ricorda che esso fu rifatto dopo caduto ancora il primo giorno della sua costruzione. Sotto di esso, a des. assai in basso, si vede il vecchio ponte, a due archi in muratura; e presso esso una casa rustica, assai pittoresca. Giù a sin. è l'officina della luce elettrica di Malé, inaugurata il 19 agosto 1899»⁽⁸⁾.

È riconoscibile il lungo canale della centralina comunale, l'ultimo messaggio atto all'identificazione specialistica del fabbricato, una volta fucina. A fianco il molino. Sono gli ultimi opifici sul torrente Rabbiés, prima che questo confluisca nel Noce: la fucina Marinelli e il molino Zanella. L'uno vicino all'altro utilizzavano lo stesso canale idraulico, la fucina a ovest, il molino, quasi di fronte, sulla riva opposta, a est. La gora rientrava nel Rabbiés una quarantina di metri più a valle.

Fucina Marinelli Francesco

La fucina di Francesco Marinelli è in un certo qual modo collegata storicamente con la fucina di Pondàsio. Questa era dei fratelli Francesco e Pietro, i quali si divisero verso la metà del secolo scorso. A Pietro restò la fucina di Pondàsio e France-



sco ne costruì al Pòrt una nuova. La data sull'architrave della porta di ingresso documenta l'anno di costruzione: il 1854.

Nella carta catastale austriaca del 1859 la fucina è riportata, in sinistra Rabbiés e in destra del canale idraulico, con l'inconfondibile simbolo topografico che ne illustrava la destinazione d'uso.

La fucina restò in esercizio, retta dal figlio di Francesco, Fedele, fin verso la fine del secolo XIX, più esattamente fino al 1898. L'anno successivo fu venduta al Comune di Malé con atto di compravendita del 5 aprile 1899. Venne smantellata e ricostruita sul torrente Barnés (Brésimo).

Al suo posto venne realizzata una centralina elettrica trasformando integralmente non solo l'edificio, ma pure la gora. I lavori coinvolsero pure il vicino molino Zanella che, a ricordo delle persone interpellate, smise l'attività proprio in quel periodo.

Il canale idraulico venne trasformato in una condotta coperta che convogliò tutta l'acqua verso la centralina. Coperto fu pure il «salto», stretto tra la centralina e il molino.

Il canale idraulico originale, dedotto dalla carta catastale, era lungo dalla presa alla ruota idraulica circa 100 m. A valle proseguiva per circa altri 50 metri prima di confluire nuovamente nel Rabbiés. La carta catastale attuale, quindi già esistente la centralina, ricalca praticamente il corso a monte del canale idraulico. Stringe invece, raccorciandolo, l'angolazione della gora a valle mettendo pure in evidenza la nuova strada d'accesso e il relativo ponte sulla gora. Così disegnato, la gora a valle appare lunga circa 30 m.

L'edificio attuale è conseguenza di una ricostruzione che ha praticamente cancellato l'originaria funzione. È costituito da un fabbricato parallelepipedo regolare, a due livelli, con tetto a quattro falde rivestito in tegole marsigliesi. Il piano terra ha il solaio molto alto, atto a contenere le turbine. Una grande terrazza in cemento copre la parte terminale del canale idraulico, presso il «salto».

L'ex fucina Marinelli, attualmente segnata catastalmente centralina elettrica, è tavolarmente inserita nella P.T. 71 appartenente al Comune di Malé.

Molino Zanella

Lo stesso canale idraulico e la stessa gora della fucina Marinelli bagnano, sulla sponda opposta, il molino Zanella. O, meglio, bagnavano, visto che con la trasformazione della fucina in centralina elettrica, il canale è stato coperto e interrato nella sua parte terminale. È venuta così a



scompare la gora del molino. I lavori di trasformazione della centralina risalgono all'inizio del secolo, periodo in cui secondo la memoria delle persone interpellate, smise di funzionare il molino. È probabile quindi che l'interruzione dell'attività molitoria sia strettamente connessa con la costruzione della centralina e con il conseguente accaparramento totale dell'acqua che scorreva nel canale idraulico.

Probabile conseguenza è anche l'acquisizione dell'edificio molino da parte del Comune di Malé, che avviene alcuni anni dopo. L'atto di vendita risale infatti al primo giugno 1926 quando

«In base all'esame delle archiviazioni posteriori ai rilievi nel corso della procedura dell'impianto del libro fondiario ed al contratto di compravendita 1 archiviato 6 giugno 1926 ai fogli 865-869 viene qui staccata la P.ed. 58 e trasportata alla P.T. 71.»⁽⁹⁾

La Partita tavolare da cui veniva scorporata la P.ed. 58 era la P.T. 112 che:

«In base ai contratti di compravendita 26 ottobre 1906 archiviato ai fogli 2751-2754 e 4 archiviato 7 dicembre 1912 ai fogli 2344-2348, all'atto di rendita vitalizio 18 archiviato 23 aprile 1888 al N. 277 e all'atto divisionale 18 aprile 1889 non archiviato (...) veniva assegnata di proprietà a Zanella Bortolo fu Giovanni»⁽¹⁰⁾.

I riferimenti a documenti dello scorso secolo spingono la data della probabile costruzione ben addietro nel tempo. La sua esistenza è confermata dal simbolo topografico segnato sulla carta catastale austriaca del 1859.

Attualmente l'edificio si presenta in precario stato di manutenzione. La struttura non tradisce alcuna caratteristica tipologica specializzata, presentandosi come un cascinale in abbandono. Solo due piccole finestre, poste presso il terreno, sul prospetto ovest, quello sulla gora, indicano i probabili fori di uscita dei fusi. Il fabbricato, a pianta quadrangolare regolare, si sviluppa su un unico piano. Il tetto a due spioventi, sorretto da una precaria travatura in legno, accoglie un vasto sottotetto con timpani aperti.

Il tetto è rivestito in tegole marsigliesi in sostituzione dell'originale copertura, probabilmente in scandole. La muratura è a raso sasso con aperture prive di cornici lapidee.

Quasi addossato al prospetto ovest si colloca il salto coperto della centralina, occupando il posto dove in origine stavano le caterrate del molino.

Dedotte dalle carte catastali sono le lunghezze del canale idraulico: si svolge per circa 110 m a monte e circa 40 a valle nella carta del 1859; ferma la lunghezza a monte, è invece raccorciata quella del tratto di gora a valle, ridotta a 30 m nella carta catastale attuale. In realtà la gora,

dopo il «salto» coperto della centralina, non è individuabile sul territorio, scorrendo sotto il livello del terreno.

GORFER

PONDÀSIO

Il piccolo nucleo di Pondàsio, appartenente amministrativamente al Comune di Malé, è disposto sulle due sponde del Rabbiés in corrispondenza dell'originario passaggio sopra il torrente. Un ponte ad arco in pietra collega tuttora le due sponde. È sotteso dal traffico veicolare da un altro ponte, più grande, posto alcune decine di metri a valle. Questo parziale isolamento dalla grande viabilità consente di cogliere l'affascinante quanto originale aspetto del nucleo abitato organizzato su pochi edifici, ma strutturalmente compositi e dalle notevoli dimensioni. Data la sua posizione, a ridosso delle rive del torrente, la sede storica è quasi per intero interessata dalla presenza di opifici. Alcuni sono stati smantellati, anche in epoca recente, altri, come la fucina Marinelli, sono in attività, pure se saltuariamente. Essa rappresenta uno dei momenti chiave degli opifici della valle di Rabbi.

In complesso a Pondàsio si trovavano: il molino Paternoster, in sinistra Rabbiés, frontalmente, sulla sponda opposta, il molino Gentilini e la fucina Marinelli. Questi ultimi costituiscono un unico grande edificio, diviso in più proprietari. Di forma allungata, si sviluppa tra il torrente e una angusta strada di penetrazione. Un lungo canale idraulico li serviva. Breve era invece il canale del molino Paternoster. Dei due molini esistono ancora i fabbricati, adattati ad abitazione civile. Scomparsi sono gli elementi tipologici che ne classificavano la destinazione d'uso.

Più a monte, con accesso da Malé, sorgeva il molino Sandri, andato interamente distrutto dall'alluvione del 1929 e del quale non esiste più traccia.

Molino Paternoster

Poco si riesce a ritrovare della storia del molino Paternoster. Di certo si sa che esisteva già nel 1859, anno della realizzazione delle carte catastali austriache che lo segnalano con il simbolo topografico convenzionale ripetuto due volte. Il fatto dimostra che esso era dotato anche di pestino e che, nel complesso, era di dimensioni notevoli. Dalla carta catastale risulta che la gora era breve. Probabilmente sfruttava il rallentamento delle acque del Rabbiés in prossimità dell'ansa sita proprio frontalmente al molino.



Gli abitanti del luogo ricordano, per informazioni tramandate, che il molino smise l'attività all'inizio del secolo.

L'edificio, nel suo complesso, è stato recentemente restaurato e adattato a civile abitazione. Un tratto di muro a secco, costeggiante per alcuni metri il Rabbiés, potrebbe indicare il muro di sostegno della gora mentre le finestrelle del livello inferiore, i fori per i fusi.

Molino Gentilini

Il molino Gentilini si colloca in destra Rabbiés, in prossimità del vecchio ponte di pietra. È molto antico, come del resto è il molino Paternoster. Era in esercizio sicuramente già nel XVIII sec. Antico è infatti il piccolo nucleo di Pondàsio che le continue modificazioni succedutesi nei secoli non hanno inquinato ma, al contrario, ne hanno conservato la schietta fisionomia rurale medievale, soprattutto urbanistica.



Sulla carta catastale austriaca del 1859 l'edificio è contrassegnato con due ruote idrauliche, quella del molino e quella del pestino.

Fu sempre proprietà dei Gentilini. A tale proposito è utile riportare la parte dell'atto divisionale dell'eredità di Marino Gentilini a favore del figlio Giacomo sottofirmato a Malé il 23 novembre 1906.

- «1. Giacomo fu Marino Gentilini di Malé
 2. Zaccaria Stanchina di Terzolas quale curatore speciale del minore Candido fu Marino Gentilini di Malé
 3. Teresa ved. di Marino Gentilini di Malé.
- Marino fu Antonio Gentilini è morto in Malé li 20 settembre 06 e la di lui eredità consistente nella sostanza patrimoniale sottoelencata e che qui si enuncia sommariamente in un

Attivo per	Cor: 6999,40
Passivo per	Cor: 4075.-
Depurato	Cor. 2924,40,

venne al protocollo giudiziale 22 Ottobre 1906 A233/6/5 beneficiariamente adita dai figli Giacomo e Candido Gentilini quest'ultimo minorenne, quale eredi universali in parti uguali, colla riserva a favore di Teresa ved. Gentilini dell'usufrutto sulla quarta parte di detta sostanza.

Premesso ora che di detta sostanza ad ogni interessato toccano Cor: 1462,20, in relazione al protocollo giudiziale 27 Ottobre 06 p.67/6/6 per quanto riguarda l'interessenza del minore Candido Gentilini, e d'accordo col comproprietario maggiorenne Giacomo Gentilini della sostanza comune come sopra accennata si diviene alla seguente:

Il a Giacomo Gentilini:

Attivo

A. Stabili:

1. Mulino al Pondasio in Malé P.E. 20 e 21 CN. 95 coi relativi attrezzi cioè 4 buralline, 4 crinelli, 6 brentoni, 16 brente, 2 bruschini 3 misure, staio, minella e quarta, 3 armadi, diversi ferri da falegname, tre macchine da macinare - aderente al sentiero un portico, un locale a mezzogiorno ad uso camera una a settentrione uso ripostiglio, un'avvolto sotto la cameretta a mezzogiorno cui tutto 1. Marinelli Camillo e flli 2.3. strada 4 flli fu Luigi Marinelli e flli fu Francesco Marinelli C: 2000.-
2. Casa d'abitazione al Pondasio CN. 96 P.E. 20, 21 cui 1. flli fu Francesco Marinelli 2. flli Dapez 3. strada 4. flli fu Francesco Marinelli C: 800.-
3. Maso composto di stalla e fienile al Pondasio cui 1.2.3.4. flli fu Francesco Marinelli C. 300.-
4. Orto diviso in due pezzi dalla roggia a mattina del mulino p.f. 196/2 cui 1.2. il Rabbies 3. Marinelli flli fu Francesco C. 60.-
5. Altro orto ivi di metri 48 cui 1. strada 2 fratelli fu Luigi Marinelli 3 gli stessi 4 flli fu Francesco Marinelli . 20.

Somma stabili	C. 3181.-
B. Mobili per	C. 244,05
C. Altri mobili	C. 570.-
D. Semoventi	C. 480.-

Totale attivo Cor. 4475,05» ⁽¹¹⁾

Tra i passivi è riportato l'obbligo di pagare, ciascuno dei fratelli, annualmente 14,68 Corone alla madre.

Due cose sono da sottolineare: la presenza di tre macchine da macinare e il valore monetario del molino in contrapposizione a quello degli altri stabili. In relazione alla prima osservazione è lecito dedurre la presenza di due molini e d'un pestino, quindi di tre ruote idrauliche. Il fatto è avallato dai tre fori posti allo stesso livello a pochi centimetri da terra. Essi permettevano l'accesso ai locali interni dei fusi. Il molino Gentilini era quindi un opificio importante per l'economia della zona con una consistente quantità di macinato prodotto. Il fatto si ricollega alla seconda osservazione relativa al valore del molino. Dall'atto di divisione risulta che il valore assegnato al molino, seppure completo di tutte le attrezzature e accessori, è di gran lunga maggiore a quello della casa di abitazione. 2000 Corone il molino, 800 la casa. Non sono specificate le dimensioni, ma dal numero civico e dai numeri di particella è facile intuire che il molino si riferiva al piano terra, la casa d'abitazione ai piani superiori. Anche le dimensioni risultano quindi simili.

Nel 1906 il molino passò in proprietà di Giacomo Gentilini. Negli

anni '30, quando si redassero i libri fondiari, venne fatta un'accurata descrizione dell'immobile, diviso materialmente in tre porzioni, riportando i diritti di ciascuna porzione:

«(...) La casa eretta sulla P.ed. 21 è divisa materialmente in tre porzioni;
1) a pianoterra mulino sul lato di mezzodì mattina, locale uso ripostiglio a mattina, avvolto a sera con scala discendente dall'aia al primo piano, latrina a settentrione. A primo piano aia a mattina settentrione con scala discendente all'avvolto a piano terra, avvolto a sera a mezzodì, (stalla a sera a settentrione con spazio uso deposito in corrispondenza all'entrata a sera). Al secondo piano abitazione composta di corridoio cucina e due camere a sera a mezzodì e camera interna all'aia. Aia a mattina a settentrione latrina a settentrione (fienile sopra la stalla a sera settentrione). Soffitto sopra il locale di abitazione meno che sopra la camera più a mezzodì sopra alla quale la soffitta appartiene alla porzione 2; questa seconda porzione ha anche il diritto di fabbricarsi in detta soffitta una camera. Questa prima porzione mantiene il tetto sopra i propri locali compresa la parte sopra la camera più a mezzodì sebbene la soffitta sopraddetta camera sia appartenenza della seconda porzione. La porzione 1 deve mantenere quel tratto di tetto anche nel caso che la porzione 2 fabbricasse sopra la detta soffitta una camera. Solaio sopra il fienile e sopra l'aia a tetto sovrastante. Questa porzione ha il diritto di passo a piedi e con carro sull'andito selciato esterno ed interno mezzodì sera al primo piano della porzione 2 e su di una zona della larghezza di metri 2,65, due metri e sessantacinque centimetri, dell'aia della porzione 2 al primo piano per accedere ai propri locali; ed a piedi sull'aia della porzione 3 al primo piano per accedere agli anditi consortali a settentrione mattina. È invece gravata della servitù di passo a piedi con carro e con bestie sciolte sull'aia al primo piano a favore della porzione 3 ed a piedi a favore della porzione 2.

2) Al primo piano andito selciato parte interno e parte esterno a mezzodì sera, aia interna cucina a sera a mezzodì camera a mezzodì altra camera a mattina a mezzodì altra cucina a mattina a settentrione scala interna per il secondo piano. Al secondo piano altra abitazione composta di cucina a mattina settentrione camera a mezzodì mattina altra camera a mezzodì cameretta interna corridoio e poggiolo a mezzodì soffitta sopra la camera più a mezzodì della porzione 1 col diritto di fabbricarsi una camera in detta soffitta. Soffitta sopra i propri locali di abitazione al secondo piano e tetto corrispondente. Il tetto sopra la soffitta sovrastante alla camera della porzione 1 viene mantenuto dalla detta porzione anche nelle cause che la porzione 2 fabbricasse una camera in detta soffitta questa porzione ha il diritto di passo a piedi sull'aia al primo piano delle porzioni 1 e 3 per accedere agli anditi consortali a mattina a settentrione. È invece aggravata dalla servitù di passo a piedi e con carro sul proprio andito selciato esterno ed interno mezzodì sera al primo piano nonchè sulla propria aia al primo piano su di una zona della larghezza di metri 2,65 due e sessantacinque centimetri a favore della porzione 1 ed a piedi con carro e con bestie sciolte a favore della porzione 3.

3) Al primo piano aia e camera a mattina a settentrione avvolto e stalla a sera latrina e letamaio a mattina settentrione. Al secondo piano

abitazione composta di corridoio da sera a mattina con scala esterna discendente al primo piano a mattina e con scala per la soffitta cucina a sera con ripostiglio esterno camera a mattina a settentrione. Al terzo piano soffitta sopra i locali del secondo piano al tetto soprastante. Questa porzione ha diritto di passo a piedi con carro e con bestie sciolte sull'andito selciato esterno ed interno al primo piano a mezzogiorno della porzione 2 nonché sulle aie delle porzioni 1 e 2 per accedere ai propri locali del primo piano. È invece aggravata della servitù di piano di passo a piedi sulla aia al primo piano a favore della porzione 1 e 2 per dar loro accesso agli anditi consortali a settentrione mattina.

Comuni in parti uguali sono per le porzioni 1, 2 e 3 la scaletta e gli anditi a settentrione mattina al primo piano. Fra le porzioni 1 e 2 la parete divisoria a cantinellato dal primo piano fino al tetto che divide l'aia al primo piano e il solaio al secondo dalla abitazione della porzione 2 nonché la trave al primo piano sulla quale appoggia il suddetto cantinellato. (...)» ⁽¹²⁾.

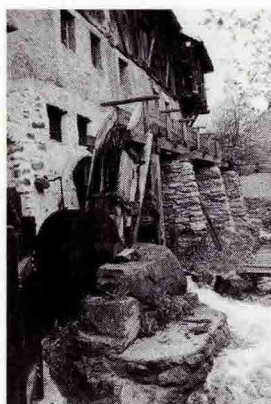
Il molino Gentilini smise l'attività attorno alla metà degli anni Cinquanta. D'allora subì un totale degrado. Venne infatti completamente smantellato e trasformato in garage e cantine. A ricordo di esso non restano che i tre fori dei fusi. La stessa gora non segue più un percorso preciso, o comunque quello originale. Permette tuttavia lo scorrimento dell'acqua necessaria al funzionamento della soprastante fucina. La presa è molto a monte e lo stesso canale idraulico serviva i due opifici. La lunghezza, dalla presa alle ruote idrauliche, è di circa 190 m. Breve invece il rientro nell'alveo del Rabbiés, nelle immediate vicinanze del ponte, vale a dire alla fine dell'edificio del molino.

Nel suo complesso, il molino Gentilini è un edificio massiccio, disposto su tre livelli, con gli accessi dal vicolo stretto tra due schiere di case. In muratura a grezzo e in raso sasso conserva ampie aperture nel sottotetto tamponate con assiti. L'intero edificio è in precarie condizioni avendo subito affrettati e inadeguati interventi in epoca recente.

Fucina Marinelli

L'officina Marinelli è uno degli opifici di maggior pregio dell'intera valle. Mantenuta perfettamente in esercizio con encomiabile solerzia dagli attuali proprietari, rappresenta una delle poche fucine ancora funzionanti, mosse dall'energia idraulica, presenti nel Trentino.

L'edificio che l'accoglie è la naturale prosecuzione del molino Gentilini con il quale costituisce un unico grande fabbricato diviso in due particelle edificiali. Una breve scalinata scende dalla strada d'accesso, stretta tra la



fucina e una schiera di case, ai locali del fabbro siti al livello del terreno verso valle. La fucina fa quindi parte del cuore storico di Pondàsio di cui il complesso edificiale, vale a dire il molino e la fucina, rappresenta la maggiore massa costruita.

La fucina, al pari del molino, era sicuramente operativa prima della metà del secolo scorso, ma si può con tutta tranquillità affermare che era in esercizio già nel XVIII sec. se non addirittura in epoca precedente. Serviva il circondario di Magràs, Malé, e la bassa val di Rabbi. Unica concorrente era la fucina sorella, quella al Pòrt, gestita da Fedele Marinelli la cui vita fu assai più breve.

Nel 1870 la fucina Marinelli, gestita da Pietro, fallì. Le ragioni, stando alla tradizione orale, sarebbero da ricercare nell'elevato costo di gestione. A pieno servizio vi lavoravano quattro «ciodàri» giudicariesi il cui mantenimento era troppo oneroso per l'economia dell'azienda. Venne rilevata dall'avvocato Bontempelli che, a sua volta, la cedette ad un certo Luigi Tecini. In seguito venne riacquistata dai Marinelli, precisamente dai cinque figli maschi di Francesco. L'atto di acquisto fu redatto a Malé il 3 dicembre 1884:

«(...) Il Sig.r Luigi Tecini I. R. Cursore Giudizionale in Malé vende ed in assoluta proprietà trasferisce ai fratelli Pietro, Onorato, Camillo, Demetrio e Beniamino figli del vivente Francesco Marinelli dal Pondasio gli ultimi quattro minorenni qui rappresentati dal loro padre che garantisce in proprio solidariamente ed il primo, cioè il Pietro operante per se ed anche in nome dei propri fratelli minori che anche esso garantisce in proprio solidariamente, - i seguenti stabili che Tecini comperò nelle esecuzioni consumate dal Sig.r Avv.to Dr Bontempelli contro la Massa fu Cristoforo e Pietro Marinelli e nelle altre esecuzioni d'istanza di esso Tecini contro Elisabetta moglie di Pietro Marinelli come dai relativi Decreti d'aggiudicazione 7 aprile 1880 N. 4004 C726/1871 e 2 Agosto 1883 N. 5391 C 690/1872 iscritti oggi ai N 1021 e 1022.

(...)

6. Metà della Fucina ed accessori ivi cui 1 la roggia 2 Clemente Cova ora il Sig.r Avv.to D.r Bontempelli 3 la casa rustica suddetta 4 Luigi Marinelli e orti.

(...)

Questi stabili vengono venduti e rispettivamente acquistati con tutti i diritti e servitù attive e passive agli stessi inerenti e come furono ...(?) goduti per il prezzo fra le parti accordato e pattuito nella somma di Austrofiorini 1200/scrivonsi Mila e duecento/ ed in pagamento di tale importo i compratori si accollano e si obbligano solidariamente di pagare in solievo del venditore le seguenti passività:

(...)» (13).

È giovevole riportare ancora dello stesso documento le modalità di pagamento:

«(...) Sarà obbligo solidale dei fratelli Pietro, Onorato, Camillo, Demetrio

e Beniamino e del loro padre Francesco Marinelli di pagare gli importi qui ad essi accollati in dieci uguali rate scadente la prima entro l'anno 1885 ottantacinque/ e le altre entro ciascheduno dei nove anni prossimi successivi una all'anno col rispettivo interesse del cinque per cento da oggi in avanti. Queste rate di capitale dovranno essere pagate alle rispettive ereditrici o ereditore e per quest'ultimo al suo procuratore Luigi Tecini od a chi per esso; e qui viene pattuito che per il caso non venisse pagato o l'una o l'altra delle rate qui stabilite al più tardo entro due mesi dopo la rispettiva scadenza o qualora non venisse pagato anche entro quel termine l'annuo interesse, possano le rispettive parti ereditrici, ciascheduna pel proprio suo credito speciale ripetere tantosto il pagamento dell'intero suo credito capitale che fosse ancora insoluto.
(...)» (13).

Appare strano il fatto che i Marinelli abbiano acquistato solo metà della fucina. Nei successivi documenti ereditari o di compravendita si agirà sempre e ancora su una sola metà. È da ritenere che, al momento del fallimento, venne rilevata solamente una metà della fucina, lasciando la parte restante al vecchio proprietario, Francesco Marinelli.

Il 10 dicembre 1898 muore Francesco Marinelli che con testamento del 23 agosto 1898 lascia la fucina (la sua metà ?) ai figli maschi, come è specificato dal Decreto d'aggiudicazione del 31 ottobre 1899:

«(...) L'eredità di Francesco Marinelli di Malé, ivi morto li 10 dicembre 1898 con testamento olografo 23 Agosto 1898 in base a tale atto di ultima volontà e fattane adizione, viene aggiudicata puramente in parti uguali ai suoi figli Pietro, Camillo e Beniamino quali eredi e nella quota legittima agli altri figli Onorato, Luigi (cfr. Demetrio) Marinelli e Lucia moglie a Simone Sandri di Malé coll'obbligo in questa di conferire il corredo totale e col preligato a favore del coerede Camillo Marinelli della fucina qui sottodescritta al N. 6.

(...)

6. Metà della fucina al Pondasio l'intera indivisa cogli eredi fu Francesco Marinelli a cui confina 1. la roggia 2. eredi fu Francesco Marinelli e Marino Gentilini, 4. anditi cogli accessori valutata la metà f. 200

(...)» (14).

Complesse sono le seguenti spartizioni dell'eredità. Con atto assunto a Pondasio il 7 dicembre 1900:

«I qui presenti e sottoscritti fratelli Pietro e Camillo e Beniamino fu Francesco Marinelli dal Pondasio di Malé espongono che questo decreto di aggiudicazione 3 Ottobre 1899 archiviato al N. 781 del 1899 e per compere fatte coi documenti sottocitati sono proprietari in parti uguali degli stabili ivi descritti e oggi d'accordo vengono alla divisione degli stessi nel modo seguente:

(...)

II

Porzione assegnata ai fratelli Pietro e Camillo Marinelli.

1 Un quinto della metà della fucina che i cinque fratelli Marinelli fu

Francesco, Pietro, Camillo, Onorato Demetrio e Beniamino acquistarono con documento 3 dicembre 1884 archiviato lo stesso anno a N. 1041, e quindi Beniamino Marinelli assegna ai suddetti suoi due fratelli Pietro e Camillo la sua quinta parte di tale metà; all'intera fucina confina: 1 la Roggia, 2 eredi fu Francesco Marinelli e Marino Gentilini, 3 eredi fu Francesco Marinelli e 4. anditi consortali.

(...)

Tali stabili vengono complessivamente valutati Corone settecento ottanta sette diconsi Corone 787. L'intera sostanza qui divisa è di Corone duemila trecento sessanta, diconsi Corone 2360 apperciò ogni terza parte dovrebbe importare Corone settecento ottantasei e centesimi sessantasei.

(...)» ⁽¹⁵⁾.

Il documento prosegue con un'accurata specificazione dei relativi crediti e debiti tra i fratelli e le conseguenti divisioni degli importi. Nel 1911, in un nuovo atto, assunto a Malé il 29 settembre, il fratello Onorato, nel documento chiamato Fedele (suo secondo nome?, come Demetrio Luigi), cede ai fratelli la sua quota assieme ad altri stabili:

«Il sottoscritto Fedele Marinelli agendo per se ed in rappresentanza dei minori suoi figli Pietro e Giuditta al Pondasio di Malé vende ai fratelli Pietro, Camillo e Beniamino fu Francesco Marinelli pure dal Pondasio (?) i seguenti stabili ad essi minori pervenuti in forza del documento 11 gennaio 1902 archiviato ai fogli 1702.1707ex 1907:

(...)

6. Un decimo della Fucina ivi e relative pertinenze, indiviso come sopra, cui 1 la roggia, 2 eredi fu Marino Gentilini, 3 fratelli Marinelli, 4 Vigilio Pangrazzi;

(...)

Ciò fu fatto per il prezzo di corone seicento, che vengono sborsate qui all'atto dai compratori ed incassate da Fedele Marinelli, ed inoltre i compratori si assumono anche il debito verso di loro di corone trecentonovantasei e 54/00 ed accessori portato dal documento archiviato il 17 febbraio 1902 ai fogli 438-443 del Giudizio di Malé esonerando il venditore su ogni responsabilità si personale che reale rispetto allo stesso.

(...)» ⁽¹⁶⁾.

Ma non è ancora finita. L'8 marzo 1911, con atto stipulato a Malé,

«Il qui presente e sottoscritto Avv. Dr. Adolfo Slucca di Malé, quale procuratore di Luigi Demetrio Marinelli fu Francesco di Malé, come da mandato qui dimesso in originale, dà e vende in assoluta e libera proprietà trasferisce ai qui presenti, per se ed eredi accettanti e sottoscritti Pietro, Camillo e Beniamino fu Francesco Marinelli di Malé, fratelli del venditore i seguenti stabili siti nelle pertinenze di Malé, cioè:

(...)

6. Un decimo indiviso della fucina ivi con le pertinenze relative cui 1. La roggia. 2. Eredi di Marino Gentilini. 3. F.lli Marinelli. 4. Vigilio Pangrazzi.

(...)

Tutti gli stabili suddescritti sono indivisi fra il venditore ed i compratori.

Il prezzo degli stabili viene fissato in Corone mille e quattrocento, cifransi Cor. 1400.- v.a. e viene qui all'atto pagato dai compratori al procuratore del venditore, che ne accusa ricevuta a saldo. (...)» ⁽¹⁷⁾.

Al momento dell'impianto del Libro Fondiario, a riassunto di tutti i vari passaggi, la Partita Tavolare 213, dove è inserita la fucina, partisce così le quote tra i fratelli Camillo, Pietro e Fedele:

«Si intavola il diritto di comproprietà in base ai contratti di compravendita 3 archiviato 10 dicembre 1884 al numero 1041, 2 dicembre 1890 archiviato al numero 847, 29 settembre archiviato 7 ottobre 1907 ai fogli 2483-2486 e 8 archiviato 14 marzo 1911 ai fogli 682-687, al decreto di aggiudicazione ereditaria 31 ottobre archiviato 6 novembre 1899 ai fogli 3204-3207 e dall'atto divisionale 7 archiviato 11 dicembre 1900 ai fogli 3734-3739 a nome di Marinelli Camillo fu Francesco con 22/30 ai contratti di compravendita 3 archiviato 10 dicembre 1884 al numero 1041, 2 dicembre 1890 archiviato a numero 847, 29 settembre archiviato 7 ottobre 1907 ai fogli 2483-2486 e 8 archiviato 14 marzo 1911 ai fogli 682-687 a nome di Marinelli Pietro fu Francesco con 7/30 al contratto di compravendita 5 dicembre 1920 non archiviato a nome di Marinelli Fedele fu Francesco con 1/30» ⁽¹⁸⁾.

Il libro delle Partite Tavolari, assieme ai passaggi di proprietà, contiene una pianta approssimativa allegata alla descrizione dell'immobile:

«La casa eretta sulla P.ed. 20/1 è divisa materialmente in quattro porzioni:

1) A pianoterra officina di fabbro ferraio da mezzodì mattina a settentrione sera, sul lato di mattina una caminata e camino interni verso mezzodì, carbonile e spazio uso deposito a settentrione. P.ed. 18 e P.f. 207. Questa porzione contribuisce alla manutenzione del tetto sopra gli spazi della porzione 2 con 8 lire all'anno.

2) A pianoterra corte a mezzodì con fontana e con scala per il primo piano, stalla a mezzodì sera, spazio esterno uso ripostiglio a mezzodì nell'angolo fra la corte e la sporgenza della stalla metà mattina del letamaio a sera settentrione e di 20/2; a primo piano aia e fienile sopra gli spazi del pianoterra; camera sopra la parte settentrione mattina dell'officina della porzione 1; sottotetto sopra gli spazi del primo piano di questa porzione e sopra la camera della porzione 4. Questa porzione mantiene il tetto in corrispondenza al proprio sottotetto con la contribuzione in tale opera di lire 8 all'anno da parte del proprietario pro tempore della porzione 1 di questo edificio. Questa porzione è aggiunta alla servitù di tollerare che alla fontana esistente nella corte a piano terra venga attinta acqua per abbeverare il bestiame a favore della porzione 4;

3) A pianoterra stalla a sera a primo piano fienile sul lato di sera che si protende anche sopra la parte settentrione sera dell'officina porzione 1, solaio sopra fienile con poggolo sporgente a settentrione sopra la roggia; tetto corrispondente a solaio;

4) A piano terra metà sera del letamaio a sera settentrione P.ed. 20/2, al primo piano camera sopra la parte di mezzodì mattina dell'officina della porzione 1 da accesso a questa camera al luogo della porta che da sul transito a P.ed. 19 e in P.T. 167. Questa porzione ha diritto di attingere

acqua e di abbeverare il bestiame alla fontana esistente nella corte a piano terra della porzione 2.

Con la proprietà delle porzioni 1, 2, 3 e 4 di questa casa è collegata la consorzialità dei transiti P.ed. 19 in P.T. 167.

Diritto di accesso della porzione 1 di questa casa a carico della P.f. 195/1, 196/1 contenute nella P.T. 212.

Diritto di forza e di canali a favore della officina da fabbro ferraio porzione di questa casa a carico della P.f. 195/1 e 196/1 contenute nelle P.T. 812.

Diritto di accesso per caricare e scaricare frogi legname ed altro materiale a favore della porzione 2, 4 di questa casa a carico dello spazio sottogronda a mattina settentrione della casa P.ed. 26 contenute nella P.T. 848» (19).

L'8 giugno 1945 la fucina venne inserita in una nuova Partita Tavolare, la 511, che apparteneva interamente a Camillo Marinelli. Nel 1953 passò in quattro parti uguali ai figli Mario, Attilio, Luciano e Noemi. Nel 1987, le tre quote di Mario, Attilio e Noemi furono intestate a Dino, figlio di Luciano. Questi ultimi, padre e figlio, sono gli attuali proprietari, fabbri che ancora, anche se saltuariamente, lavorano nella fucina.

* * *

L'edificio della fucina si affianca verso settentrione al molino Gentilini avendo con questo un muro in comune. Come quello del molino, il fabbricato è organizzato su un piano terra, dove è sita la fucina, un primo piano, una volta abitazione, e un sottotetto molto alto con pareti in legno e grandi aperture per l'aerazione del fieno stivato durante la stagione estiva. L'accesso è dal vicolo a ovest. L'ambiente fucina è invece aperto verso est, cioè verso il torrente Rabbies e la gora. L'intero immobile è in buono stato di conservazione e il locale fucina ha subito recenti e opportuni restauri. In origine esso era aperto verso il prato antistante con due grandi archi, poi tamponati.

Ricostruita recentemente è stata la doccia sorretta da pilastri in blocchi lapidei irregolari. Breve è quella della ruota della mola; molto lunga è quella che convoglia l'acqua sulla ruota del maglio, posta presso il limite meridionale dell'edificio, quasi a confine con l'ex molino Gentilini. All'inizio della doccia, un'altra, più stretta, convoglia parte dell'acqua alla «bot de l'ora»: una torretta alta circa 4 metri e mezzo e interrata per circa 80 centimetri. La caduta dell'acqua provoca un risucchio d'aria che, attraverso opportune canalizzazioni, viene dirottata alle forgie.

L'interno si sviluppa in senso longitudinale ponendo il maglio nell'estremo sud, la mola all'estremità opposta, le due forgie inserite nel muro di ovest. In origine i magli erano due. Allora la mola era in posizione centrale. Il suo posto attuale era occupato dall'altro maglio, che era più piccolo. Venne smantellato verso la fine del secolo scorso.

Le due forgie sono di diverse dimensioni. Conseguentemente avevano diverse funzioni. La minore serviva per forgiare i chiodi (*bròche*), la maggiore per utensili più grandi.

Al centro tre grossi blocchi di pietra sorreggono le incudini. La grande pietra alla base della breve scalinata d'accesso, ha impresso due nicchie che servivano per imprimere l'esatta curvatura ai ferri che rivestivano le ruote dei carri. Un'altra cavità vicina riproduceva invece, in negativo, la sagoma del vomero dell'aratro.

Molino Sandri

A monte di Pondàsio, in un breve pianoro sulla destra del Rabbiés, esistevano due molini affiancati, tanto da creare un unico edificio. Erano i cosiddetti «Mulini del Sandri» o, secondo il Catasto, i «Mulini di Mangiasa». Vi si accede imboccando la strada per Bolentina. La strada sterrata ridiscende poi nel bosco. Dei due molini non esiste traccia. Distrutti dall'alluvione del 1929, sono stati abbandonati. Le successive piene e la vegetazione hanno compiuto il resto. Solo qualche brandello di muro a secco, non si sa se del fabbricato o della gora, sono riconoscibili.



Un lungo canale idraulico rettilineo fissava la presa lontana dai molini che, al contrario, restituivano subito l'acqua al torrente Rabbiés. Questo secondo la carta catastale austriaca del 1859, che riproduce la gora per una lunghezza di circa 100 m.

Di entrambi i molini si sa con certezza della loro esistenza già nella prima metà del XIX sec. Entrambi sono infatti riportati con il relativo simbolo topografico sulla carta catastale di cui sopra. Del molino a monte, la P.ed. 16, sui libri tavolari ne è riportata una breve descrizione:

«La casa eretta sulla P.ed. 16 è divisa materialmente in 2 porzioni:

- 1) A primo piano fienile sul lato di mattina e tetto soprastante.
- 2) Tutto il resto della casa composta di mulino e stalla a piano terra; a primo piano camera sul lato di sera e fienile nella parte di mattina con sottotetto e tetto in corrispondenza alla camera ed al fienile.» ⁽²⁰⁾

In base al decreto di aggiudicazione ereditaria del 31 luglio 1914 e 23 settembre 1917, questo edificio veniva intavolato pro tempore a favore della P.ed. 17 inserita nella P.T. 7. Proprietario della partita era Luigi Sandri. Costui, con atti di aggiudicazione ereditaria del 31 luglio 1914 e 23 settembre 1917, lasciò entrambi i molini ai figli Stefano, Maria, Maddalena e Luigia, tutti con 54/240. Quindi Fortunata con 20 /240 e Colomba Costanzi, moglie di Luigi con 4/240. Nel libro tavolare viene inoltre specificato che le tre sorelle, Maria, Maddalena e Luigia, sono vincolate della sostituzione fidecommissaria riguardo i 50/240 indivisi, per il caso di loro matrimonio, a favore del fratello Stefano, tenuto a pagare la porzione legittima.

Successive spartizioni frazionano ulteriormente le quote di proprietà; finché, con atto di compravendita 9 agosto 1935, la P.ed. 17 viene trasportata nella P.T. 469 che risulta essere di Zeno Dalle Somme fu Francesco.

Nel 1948 e nel 1971 seguirono ulteriori divisioni che attribuirono la proprietà a Gentilini Ezio, Italo, Ezia, Ida, Elide e Gigliola.

BIRRERIA

Quasi al confine tra i comuni di Magràs e Rabbi un altro gruppo di opifici affianca il corso del Rabbiés. La località è comunemente detta Birreria. È un toponimo recente, dato al luogo per la presenza di una «fabbrica di birra». L'edificio accoglieva un molino, il molino Pedrotti. Nelle immediate vicinanze esistevano il molino Zanella e la segheria Pedrotti. Al lato opposto della strada che risale la valle di Rabbi, c'era inoltre la segheria comunale di Magràs. Più a monte, appena entro il territorio del comune di Rabbi, si affaccia alla strada il molino Ruatti, già citato da Ottone Brentari nella sua guida del Trentino della fine del secolo scorso.

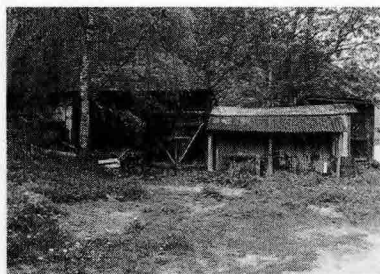
Esaminando le carte catastali, quella austriaca del secolo scorso e quella attuale, si notano alcune importanti differenze. Uguali sono le riproduzioni della segheria comunale e del relativo canale idraulico. Diversi sono invece i canali del gruppo di opifici a valle della strada. La carta austriaca non riporta la segheria Pedrotti. Perciò essa sarebbe posteriore al 1859.

La sua costruzione comportò la modifica dei canali idraulici che nella carta catastale attuale appaiono assai più complessi. È da rilevare inoltre il mancato aggiornamento della carta catastale citata: in essa sono segnati ancora le segherie comunale e Pedrotti e il Molino Zanella, tutti rasi al suolo. Di grande importanza è invece il molino Ruatti. Sito a monte della strada per Rabbi, è in discrete condizioni anche se in abbandono. Potrebbe essere recuperabile con rapido e opportuno restauro che ne arresti l'irreversibile degrado.

Segheria comunale di Magràs e Arnàgo

Circa a metà strada tra il primo e il secondo chilometro della Provinciale della valle di Rabbi, in località «Birreria», una baracca sta a indicare il luogo dove sorgeva la segheria dei comuni di Magràs e Arnàgo. Di essa non esiste più nulla se non alcune

tracce del canale idraulico nascoste tra la vegetazione. Le carte catastali austriaca e quella attuale, sulla quale la segheria è ancora riportata, segnalano il canale idraulico. Esso è lungo una novantina di metri. Molto



contorto, a causa dell'elevata pendenza del terreno, ha la presa nei pressi del ponte di Pója.

La segheria è assai antica. Sicuramente risale al XVIII secolo se già all'inizio del secolo scorso in base agli atti divisionali del 25 luglio 1803 e 9 giugno 1804, entrambi non archiviati, e all'usocapione, veniva intavolata a nome dei Comuni di Magràs e di Arnàgo, rispettivamente con 3/5 e 2/5.

Compare ancora nei documenti, e relativi progetti, del tronco di strada per Rabbi, tra i ponti di Magràs e di Pója. È del 15 giugno 1846 il documento firmato dai due comuni diretto al «Lodevole Imperial Regio Giudizio Distrettuale» in cui viene fatto presente che:

«(...) i lavoratori che si trovano al ponte di Poja a fare il nuovo tronco di strada che conduce in Rabbi, per fare il loro mestiere demoliscono un alto muro a secco, sul quale posano le canali dell'acquedotto della rassa comunale di Magras ed Arnago, al solo fine di servirsi delle pietre che trovansi in detto muro. In conseguenza di ciò i canali costruiti da questi comuni l'anno scorso con non lieve dispendio, vengono irreparabilmente a cadere. Sono perciò costretti i sottoscritti di ricorrere a codesto Lod. Giudizio supplicandolo, che voglia subito far desistere tali imprenditori dal demolire il detto muro e mettere il già demolito nel suo primario stato, amenoché non si obblighino di stare ... (?) a qualunque danno che da ciò ne potrebbe, anzi ne avverrebbe immancabilmente all'acquedotto della Rassica comunale.» ⁽²¹⁾

Una successiva carta, sempre indirizzata al Giudizio Distrettuale di Malé, e relativa ai lavori del tronco di strada di pertinenza della segheria, elenca i danni subiti dalla segheria a seguito dei lavori stessi. Sul documento è pure citato il Molino Tomassini, molino del quale non si è trovata alcuna altra traccia.

«Per la riduzione del tronco di strada che dalla Sega di Magras porta al mulino dei cosiddetti Tommasini di Rabbi, necessità agli imprenditori, od ispezienti, il far deviare per nove continui giorni l'acqua che dà motto alla Sega di Magras, nè la riduzione del canale di quell'acqua è ancora perfetta per cui si ignora, se anche nei successivi giorni si possa avviarvi l'acqua a dar motto alla sega.

Luigi Zanella di Magras possiede in affitto dal Comune di Magras la sega, e per i giorni, che fu distolta l'acqua dovette tenere inoperosi due uomini, il cui guadagno porta f. 200 al giorno fra tutti e due.
(...)» ⁽²²⁾.

Il documento prosegue con la richiesta di Luigi Zanella, allora affittuario della segheria, di un rimborso di 1800 fiorini a riconoscimento dei danni subiti. Il successivo documento, privo di data e a firma illeggibile, contesta la richiesta dichiarando che l'acqua venne a mancare solo per cinque giorni. Specifica inoltre che la roggia:

«prima era sostenuta con legnami e in un sito quasi cadente, ora è soste-

nuta da un forte muraglione e mai più pericolosa; per cui invece di danno, il proprietario della rassa ne risente vantaggio, perché diminuite vengono le spese di manutenzione. (...)»⁽²³⁾.

Sono vertenze comuni in quell'epoca ma che i documenti rendono interessanti non fosse altro per la conferma della presenza dell'opificio, i dipendenti allora occupati, i particolari costruttivi e altre informazioni leggibili tra le righe delle citazioni.

La segheria comunale lavorò fino al 1965. In seguito fu abbandonata, smantellata e sostituita dalle baracche ora presenti.

Molino Pedrotti

Il fabbricato dell'ex molino Pedrotti è l'unico rimasto del gruppo di opifici siti alla «Birreria». Trasformato in fabbrica di birra, del molino non restano che alcuni segni tipologici quali i tre fori dei rispettivi fusi e la gora. La gora lambiva il prospetto ovest. La doccia tripla che azionava tre ruote, quella del molino, del pestino e del generatore (?), era collocata al limite settentrionale. La gora, costruita in muratura a secco, è parzialmente visibile anche se assediata dalla vegetazione.

Tracce del canale idraulico, ricostruito in cemento, sono identificabili tra l'erba a monte dell'edificio.

Non si sa con precisione a partire da quale data il molino fosse in esercizio. La stessa carta catastale austriaca del 1859 segna l'esistenza del fabbricato con relativo canale idraulico ma non riporta il simbolo topografico di molino. Secondo tale carta il canale ha la presa presso il Ponte di Pója. Prosegue disegnando una leggerissima curva verso il fabbricato. Superato il molino costeggia per breve tratto il vicino molino Zanella, anch'esso senza simbolo topografico, per gettarsi subito dopo nel Rabbiés con un percorso totale di circa 100 m. Nella carta catastale attuale, il canale idraulico appare molto più lungo, con presa a monte del ponte di Pója. È opportuno segnalare che nel frattempo fu costruita la segheria Pedrotti che ha comportato la realizzazione di un altro canale idraulico con diramazione della gora del molino presso il ponte di Pója.

All'inizio del secolo proprietario del fabbricato era Giacomo Pedrotti. Morto nel 1919, l'eredità passò, divisa in parti uguali, ai figli Giovanni, Cornelio, Ottavio e Sesto. Nel 1928 «in base all'esame delle archiviazioni posteriori ai rilievi nel corso della procedura d'impianto del libro fondiario e all'atto divisionale 24 archiviato 31 maggio 1928 ai fogli 753-763» la P.ed. 63/1 venne trasportata nella partita tavolare 243. Quest'ultima era di Cornelio Pedrotti fu Giacomo.



Vengono anche specificati i diritti e i doveri di servitù:

«(...) Ha invece il diritto di passo a piedi, con carro e bestie sciolte sul piazzale a settentrione sera a pianoterra della porzione 3 per accedere e recedere alla e dalla rassa P.ed. 63/2» ⁽²⁴⁾.

Il passo è riferito alla porzione materiale 1. La stessa dicitura viene ripetuta per la porzione materiale 2. Alla porzione materiale 3:

«Questa porzione è aggravata della servitù di passo a piedi, con carro e bestie sciolte sul piazzale a settentrione P.fond. 546/7 a favore della porzione 1 e 2 per dar loro accesso alla rassa P.ed. 63/2» ⁽²⁴⁾.

Dalla descrizione risulta la presenza della segheria Pedrotti, ma non quella del molino Pedrotti. La stessa destinazione d'uso relativa alla P.ed. 63/1 non menziona l'esistenza del molino. Eppure il molino esisteva.

Il 22 giugno 1946 la P.ed. 63/1 viene scorporata dalla P.T. 243 e trasportata in P.T. 305.

Il molino smise l'attività verso gli anni '50; in seguito fu completamente smantellato destinando i locali a magazzino.

Segheria Pedrotti

Dei Pedrotti del molino è l'omonima segheria sita immediatamente a monte dello stesso. Come per il molino i documenti del 1919 e del 1920 assegnano la proprietà ai figli di Giacomo Pedrotti Giovanni, Cornelio, Ottavio e Sesto. Ciò dimo-



stra che la segheria esisteva già all'inizio del secolo. La carta catastale austriaca del 1859 non ne fa cenno per cui la data di costruzione della segheria può essere collocata negli ultimi anni del XIX secolo.

L'opera comportò talune modificazioni al sistema del rifornimento idrico: il canale del molino venne allungato e la presa spostata più a monte mentre quella del canale della segheria, e relativa opportuna deviazione, fu posta presso il ponte di *Pója*. I due canali si riunivano a valle degli opifici per poi restituire l'acqua al *Rabbiés*. Queste informazioni risultano dalla carta catastale attuale che riporta sia i fabbricati che il disegno dei canali. Sul territorio, invece, nulla è rimasto della segheria. Lo spazio dove sorgeva è occupato da un boschetto di giovani faggi per cui è lecito supporre che la sua demolizione sia relativamente recente. Si sa che al pari del molino essa smise l'attività negli anni '50.

Successivamente la P.ed. 63/2 venne scorporata dalla originale P.T. 12 e il 22 luglio 1975, venne incorporata nella P.T. 248. A quell'epoca era intestata a Rino Pedrotti, figlio di Ottavio e a Ezio Pedrotti, figlio di Cornelio. Nel 1983 la quota di Ezio passò alla sorella Cornelia.

A brevissima distanza dal molino Pedrotti sorgeva il molino Zanella. Anch'esso è riportato nella carta catastale austriaca senza il simbolo topografico. Il canale idraulico appare assai breve. Tocca appena l'angolo nord occidentale del fabbricato non dando quindi certezza della sua esistenza nello scorso secolo. Si sa di certo che il molino esisteva nei primi anni del secolo attuale quando:

«In base ai decreti di aggiudicazione ereditaria 4 novembre 1905 N. d'affari a 31/5/6 e 12 febbraio 1921 N. d'affari a 239/19/12 e al documento di trasferimento 19 gennaio 1922 N. d'affari a 106 f 53/20/6 si intavola il diritto di proprietà a nome di Zanella Ernesto fu Romedio» ⁽²⁵⁾

Successive spartizioni avvengono tra i figli di Ernesto: Renato, Ottavio, Paolo, Cesare e Angelina finché in base all'atto di compravendita del 5 febbraio 1987 la P.ed. 88 viene scorporata dalla P.T. 31 e trasportata nella P.T. 372 segnata a nome di Dario Cicolini e Ines Arcopinto, gli attuali proprietari. In quell'epoca il molino non esisteva già più anche se nella nuova partita la destinazione della P.ed. 88 è ancora quella di molino. Infatti smise l'attività negli anni '50. Nel decennio successivo fu completamente raso al suolo e di esso non c'è più traccia. La carta catastale attuale ne fissa comunque ancora la sagoma e la gora. Questa utilizzava lo stesso canale idraulico del molino Zanella con presa nel breve spazio tra i due fabbricati. Al contrario di quanto appare dalla carta austriaca su quella attuale la gora affianca l'edificio per proseguire, a valle, fino alla confluenza nel Rabbiés.

Il sistema di canalizzazione fu distrutto dalla bonifica conseguente alla demolizione dell'edificio.

Molino Ruatti

«Presso la strada è un pittoresco molino con affresco e la iscrizione: *O passegger che vai per questa via - Degnati di salutar la Vergine Maria - Miracolosa Immagine di M. V. di Caravaggio anno D. MDCCCXXX R.G. E.F.* I masi pittoreschi, sono sparsi, a varie altezze, su per la verde china.» ⁽²⁶⁾



mente descrive il molino. L'affresco decora tuttora il prospetto ovest il quale conserva, pure, la doccia, i fusi e una sola, superstite, ruota idraulica. La data della pittura murale sacra documenta la presenza dell'edificio già nel 1830.

Il molino è sito lungo l'attuale strada provinciale di Rabbi, a monte della medesima, nella bassa valle. Perciò sono immediatamente visibili gli apparati idraulici che indicano la destinazione d'uso dell'edificio. Il tutto è in pessime condizioni pur nell'interezza del sistema idraulico. L'acqua scorre nella gora, ma la ruota del molino è ferma, assenti sono le altre due, quella del pestino e del generatore.

Il molino è segnato sulla carta catastale austriaca del 1859 con il relativo simbolo topografico. L'edificio, massiccio e di forma regolare, non sembra molto più vecchio di quell'epoca e la data del 1830, riportata dall'affresco, potrebbe riferirsi alla sua costruzione. Le aperture sui prospetti sono simmetriche e con rifiniture a intonaco, il tetto è regolare a quattro spioventi, l'assetto tipologico dell'impianto urbanistico può insomma confermare la datazione. Verso la fine del secolo scorso vi fu apportato un ampliamento che aggiunse all'edificio una stalla, un ampio portico con fontana, oltre che un paio di locali al piano superiore.

Sulla carta catastale sopraddetta, non è riportato il canale idraulico. È segnato invece un sottile segno contorto che assomiglia a un ruscelletto. Esso affianca il molino all'angolo nord ovest. Il simbolo topografico è localizzato sul prospetto nord, contrariamente all'attuale posizione. Imperfezione grafica o successivi rimaneggiamenti possono esserne le cause.

La carta attuale non riporta il sottile «ruscello» di cui sopra. Eppure il molino Ruatti fu tra gli ultimi a smettere la produzione.

Le prime notizie scritte si hanno nel 1878 quando fu acquistato da Andrea Ruatti fu Giovanni con atto di compravendita 24 giugno 1878, archiviato il successivo 27 giugno al numero 559.

In base alle archiviazioni posteriori ai rilievi eseguiti nel corso della procedura di impianto del Libro Fondiario e al decreto di aggiudicazione ereditaria 1 aprile 1926 (numero d'affari A 150/24/22), il diritto di proprietà viene intavolato a favore di Andrea e Guido Ruatti di Marco con metà ciascuno. Successive spartizioni tra i Ruatti avvennero nel 1942. Il 16 giugno 1989 il molino venne acquistato dalla Provincia autonoma di Trento e inserito nella P.T. 340. Il 7 settembre dello stesso anno fu trasferito alla P.T. 785 intestata alla Provincia autonoma di Trento - Patrimonio indisponibile.

L'edificio è organizzato su tre livelli: il piano terra, con il molino, il portico e la stalla; il primo piano con l'abitazione; il sottotetto con ampie aperture tamponate con assiti. Un poggiolo con ringhiera a tramatura incrociata sovrasta l'affresco sul prospetto ovest, simmetri-

camente disposto tra le finestre del piano inferiore. L'edificio è intonato a esclusione del sottotetto. Agli angoli, sono dipinti finti conci regolari.

L'apparato idraulico è posto lungo il prospetto ovest. Un malandato castelletto ligneo sorregge il canale in legno munito di tre saracinesche, anch'esso in cattivo stato e altrettanto dicasi per le tre docce. Una sola è la ruota idraulica esistente. La ruota a pale è indice della presenza abbondante e continua d'acqua. Questo in contrapposizione ad altre località (vedi valle di Cembra) dove le ruote a cassette segnavano, al contrario, scarsità e irregolarità del contributo idrico. Daltronde il Rabbiés è un torrente ricco d'acqua non solo nella stagione primaverile, ma durante tutto l'anno.

Basso, inserito nella gora, è visibile il fuso del generatore. A differenza del molino e del pestino, è costituito da un albero in ferro con una piccola ruota cilindrica, in parte ancora presente tra le macerie del canale. Troncato di netto è invece il fuso del molino.

L'interno appare in buono stato di conservazione e, dato di notevole interesse, vi è ordinata l'attrezzatura molitoria. Tra le altre cose vi si trovano, oltre alle macchine, un molino meccanico a rulli in ferro. Costruito a Vienna all'inizio del secolo, era mosso dalla ruota idraulica del molino tramite una cinghia incrociata.

L'importanza del molino Ruatti sta quindi nella sua integrità e nel fatto di essere proprietà pubblica, quindi bene culturale, storico e architettonico della collettività. Esso necessita di un rapido, opportuno e meticoloso restauro conservativo.

PRACORNO

La segheria Ruatti precede un nucleo di opifici formato da un molino, da una segheria e da una centralina elettrica siti presso l'abitato di Pracorno, lungo la strada provinciale di Rabbi. È un moderno complesso industriale mosso dall'energia elettrica che occupa una vasta superficie a valle della strada, tra questa e il torrente Rabbiés. Pur essendo azionata dall'energia elettrica, si è creduto opportuno inserirla nel novero degli opifici di Rabbi quale esempio di naturale evoluzione del sistema economico e tecnologico, quindi «industriale» della valle. Il gruppo più a monte, in località Olten, rientra invece nel quadro dello sfruttamento idraulico tradizionale proprio della zona. Di questo gruppo di opifici la segheria è stata riadattata a civile abitazione trasmettendo pochissimi messaggi tipologici della passata attività; anche il molino ha subito la stessa sorte, ed è attualmente abbandonato.

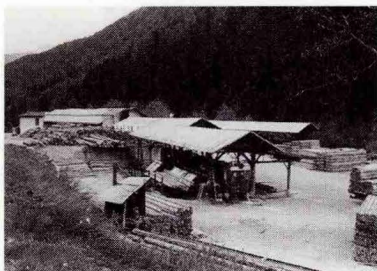
È interessante citare la centralina elettrica che usufruisce la stessa canalizzazione della segheria.

Alla metà dello scorso secolo esisteva solamente il molino che era dotato di un lungo e contorto canale idraulico.

GORFER

Segheria Ruatti

Grande complesso industriale sito a valle della strada provinciale. La sua organizzazione comprende, oltre ai depositi del legname lavorato e di tronchi, tre lunghe tettoie che ospitano le seghe elettriche e un capannone di servizio.

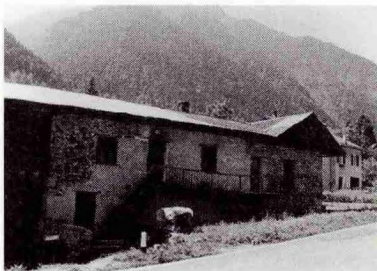


Costruita poco prima della metà del nostro secolo, la segheria era di Fabio Pangrazzi fu Luigi, che l'ebbe in base all'atto ereditario del 25 ottobre 1950.

Con atto di vendita del 5 giugno 1951, passò a Marino Ruatti di Silvio, quindi nel 1980 venne inserita nella P.T. 1802 intestata a Ruatti Legnami srl con sede in Rabbi.

Molino Mengon

A fianco della strada, tra essa e il Rabbiés, un basso edificio in stato di quasi abbandono ricorda il vecchio molino Mengon. Del gruppo di opifici all'Olten è il solo che sia segnalato dalla carta catastale austriaca del 1859. Appare affiancato da un



secondo edificio, sempre dei Mengon. Un lungo canale idraulico è disegnato dinanzi il fianco occidentale: lo costeggia per poi confluire nel Rabbiés. Assente è tuttavia il simbolo topografico del molino. La presenza molto chiara del canale conferma comunque l'esistenza di un opificio già a partire dalla prima metà del secolo scorso. Il canale appare molto contorto e misura ben quasi 180 metri.

Trasformato in abitazione civile, il molino smise di funzionare probabilmente attorno alla fine della Prima guerra mondiale. Nemmeno gli anziani, infatti, lo ricordano in esercizio. In base ai suoi caratteri tipologici e costruttivi si può assegnarlo al XVIII sec. La prima informazione scritta si ha nel 1895 quando:

«(...) Pietro fu Pietro Mengon trasferisce a titolo di vitalizio ai qui presenti ed accettanti suoi figli Marco, Pietro ed Agostino Mengon i seguenti stabili: (...)

4. Edificio ad uso molino con una macina ed un pestino con sopra casa d'abitazione e con prato aderente ed orto a settentrione della misura fra prato ed orto di pertiche 808 nella ...(?) di Pracorno a cui 1 il Comune di Rabbi e

Francesco Cicolini 2 il Rabbies 3 Giuseppe Dallatorre e 4 il Comun e strada. (...)

Ai 2-3 di fiorini trecento e venti agli stabili al N. 4 per fiorini mille ottocento e venti e quindi pel prezzo complessivo di fiorini due mila seicento e ottanta (...)» (27).

Dal che si può ritenere che si trattava di un grande e imponente molino. La casa di abitazione (punto 1) viene valutata 440 fiorini. I punti 2 e 3 si riferivano a un'altra casa d'abitazione comprensiva di un piccolo orto. Il tutto valutato 320 fiorini. La differenza è quindi notevole.

In base a questo atto e a quello divisionale del 26 luglio 1907, non archiviato, la proprietà passa interamente a Marco Mengon fu Pietro, che morì senza lasciare testamento il primo settembre 1929. Con atto del 4 settembre 1931 (ff. 1225-1228) l'eredità venne divisa in parti uguali tra i figli Vittorio, Giuseppe, Quirino e Tullia. Quest'ultima non è citata nel precedente contratto perché probabilmente nata posteriormente. Dal 1962 proprietario dell'ex molino è Livio Pangrazzi.

L'edificio è disposto su due livelli. Il molino sta al seminterrato con la gora lungo il prospetto occidentale. I fori dei fusi sono stati tamponati. Rimane ancora, seppure in pessimo stato, il muro a secco a sostegno della gora e delle caterrate.

Segheria Pedernana

La segheria si trovava a monte del molino. Essa è stata conglobata nell'ampliamento che la ha trasformata interamente in una abitazione civile. Solo poche tracce di muro a secco, esterne al nuovo edificio, ne possono rammentare l'originario basamento.



La sua presenza appare posteriore al 1859 poiché non è segnata dalla carta catastale del tempo. Suo costruttore, o comunque suo primo proprietario del quale si siano trovate tracce, fu un certo Basilio de Cominelli di Terzolas, negoziante a Mezzolombardo il quale vendette:

«(...) in assoluta proprietà e trasparenza al ... (?) Carlo fu Alessio Pedernana di Pracorno la sua rassa in Pracorno con casetta civile e rustica a mattina, casetta sera e piazzola a settentrione fra i confini: 1 figli di Pietro Mengon 2 torrente Rabies 3 Giovanni Pangrazzi maestro e 4 strada comunale, compresa la roggia, particelle 905/3 e 5668/2 nonché il piazzale sopra la strada cui 1 Enrico Cicolini 2 strada 3 e 4 eredi fu Cristoforo Pangrazzi, particelle 3872/3 e 4162/2 della misura di are 6.83.

Nei confini della rassaica vi sono anche i ruderi di una seconda rassaica abbandonata il cui macchinario resta al venditore.

Ciò fu fatto per il prezzo di fior 1100 pari a Cor 2200 dei quali vengono delegati dal venditore fior 325 coll'interesse del 5% dal 5 Novembre 1901 da pagarsi ai sig.ri Ettore e fratelli Ravelli fu Luigi di Pressano (...)» ⁽²⁸⁾.

L'atto è del 24 marzo 1902. Interessante è la citazione che riporta la presenza di una seconda segheria in stato di abbandono e che non è segnata sulla carta catastale austriaca; quindi, anche se di costruzione anteriore alla segheria Pedergnana, essa è posteriore al 1859.

Il documento inoltre indica che la segheria era affiancata dall'abitazione civile, particolare abbastanza singolare e unico nelle segherie idrauliche. La presenza dell'abitazione è confermata dalla destinazione d'uso assegnata alla particella edificiale e dal fatto che, col passare del tempo, abbia avviato la trasformazione dell'intero immobile industriale.

Un altro documento, redatto a Malé il 5 marzo 1929, cita la segheria. Si tratta dell'atto di vendita, da parte del proprietario, allora Carlo Pedergnana fu Alessio, di circa 18 metri quadrati al Consorzio Elettrico di Pracorno di Rabbi per l'erezione della centralina elettrica.

Nel libri delle Partite tavolari, sono riportati alcuni diritti a favore della segheria:

«(...) 1) Diritto di percepire legname di larice a favore della P.f. 5080/79 e 5080/144 a carico della p.f. 5088 contenuta nella partita tavolare 965.

3) Diritto di avallare legname;

4) Diritto di deposito legname;

ad 3 e 4 a favore della p.f. 3851/22 a carico della p.f. 3852/1 contenuta nella P.T. 313.

5) Diritto di percepire legname di larice a favore della p.f. 3851/22 a carico della p.f. 5088 contenuta nella P.T. 965» ⁽²⁹⁾.

I lavori di ristrutturazione civile hanno profondamente mutato l'aspetto dell'immobile. Traccia superstite della segheria è l'ultimo tratto della gora, presso la sua confluenza con il Rabbiés. La carta catastale attuale ne riporta comunque ancora il canale idraulico. Esso si staccava da quello del molino, che passava tra la segheria e la strada, immediatamente a monte della centralina elettrica per costeggiare per tutta la lunghezza la segheria lungo il prospetto occidentale.

L'anziano attuale proprietario ricorda, per informazioni tramandate oralmente, la presenza di un'altra segheria, immediatamente a valle di quella descritta. Può essere quel rudere indicato nel documento del 1902. Di essa non esiste alcuna traccia visibile sul territorio e non è menzionata su nessuna delle due carte catastali esaminate.

Numerose furono, nei primi decenni del secolo, le centraline idroelettriche sorte lungo il corso del Rabbies. Nel presente lavoro sono state prese in considerazione soltanto quelle che si sono sovrapposte a precedenti opifici (vedi la fucina Marinelli) o che in qualche modo li hanno coinvolti nelle loro strutture. È il caso della centralina elettrica di Pracorno realizzata su d'un piccolo appezzamento ceduto al Consorzio Elettrico di Pracorno da Carlo Pederagnana, proprietario della segheria, e sito a diretto contatto con essa. L'atto di compravendita fu assunto a Malé il 5 marzo 1929. In esso:



«Pederagnana Carlo vende al consorzio Elettrico di Pracorno di Rabbi, che compera, rappresentato dal Presidente Iachelini Ottavio e dal Consigliere Ruatti Silvio, giusta autorizzazione dell'assemblea generale dei 18 febbraio 1929, l'immobile seguente:-

“Apprezzo di terreno in località alle Seghe, detto Gana di Rabbi, frazione Pracorno della superficie di circa 18 metri quadrati (diciotto) a cui da tutte le parti il venditore, col passo dalla strada di concorrenza alla officina, alla vasca e al canale di scarico e compresa l'acqua necessaria al funzionamento della centralina dal Consorzio costruita su tale suolo, nell'orario da ottobre a febbraio dalle sedici alle otto; marzo aprile e settembre dalle diciassette alle sei e mezzo e da maggio ad agosto dalle diciannove alle cinque.-

Le spese di mantenimento della roggia dal Rabbies fino alla vasca della centralina, cioè manutenzione e riparazioni sono e saranno con un terzo a carico del venditore Pederagnana e con due terzi a carico del Consorzio.- Riservasi il consorzio il diritto di fabbricare una stanza sopra la centrale con salita interna, in modo però da non danneggiare il tetto della sega.- (...)» ⁽³⁰⁾.

Il documento è accompagnato dall'estratto del verbale dell'Assemblea Generale tenuta in Pracorno il 18 febbraio 1929 dove viene deliberato l'acquisto del terreno.

La centralina utilizzava lo stesso canale della segheria che a sua volta utilizzava quello del molino. La diramazione era posta poco a monte della centralina.

L'ultimo tratto della condotta era sotterraneo. Alcune decine di metri più a monte è ancora ravvisabile il termine del canale aperto con relativa chiusa e filtro.

La centralina è oggi isolata essendo stata demolita parte della segheria. Non più funzionante e adibita a deposito, rispecchia ugualmente le strutture originarie. È un piccolo fabbricato con copertura a

due spioventi rivestiti in tegole marsigliesi. L'accesso è dalla strada, sul prospetto est. Una grande finestra si apre, quasi a raso del terreno, sul prospetto opposto. Una grande torretta di cemento conteneva la turbina.

S. BERNARDO

S. Bernardo è il maggior centro umano della valle. Vi si trovano la sede comunale e i principali gangli economico-direzionali. È raccolto a m 1095 di quota su d'un terrazzo alluvionale in sinistra Rabbiés, tra i conoidi di deiezione di due rivi che scendono dalle Mandrie.

Sul corso del Rabbiés, che di fronte al villaggio riceve il torrente Valòrz, responsabile di un potente conoide, si trovano tre molini: Lorenzo, Iachelini e Vallarz. I primi due erano affiancati da una fucina poi trasformata nel molino Iachelini in centralina elettrica. I molini di S. Bernardo distano l'uno dall'altro circa 100 metri in linea d'aria e ciascuno ha il proprio canale idraulico.

Altro elemento interessante rilevato è il caseificio turnario. È uno dei numerosi caseifici sparsi nei vari aggregati della valle. Attualmente chiuso dall'esercizio dell'attività casearia, è in attesa di un suo utilizzo a scopo didattico o turistico.

Molino Vallarz

Il più a valle tra i molini di S. Bernardo è il molino Vallarz. Esso appare già nella carta catastale del 1859 munito del classico simbolo topografico e di un rettilineo canale idraulico lungo quasi 90 m. Vi si accedeva da una ripida strada che si dipartiva dalla attuale provinciale della valle di Rabbi all'inizio del paese e che scavalcava il Rabbiés con un piccolo ponte. La strada esiste ancora. Il suo prolungamento conduce al campo sportivo.



Poco si sa delle sue origini. Probabilmente sorto a cavallo tra il XVIII e il XIX sec., nell'ultimo decennio del 1800 fu acquistato da Amadio Vallarz fu Andrea. A suo nome infatti risulta la prima intavolazione della P.T. 569 all'atto d'impianto del Libro Fondiario. In essa è anche riportata la destinazione d'uso: «casa di abitazione e rustica con mulino». Nel 1969 l'intero edificio passò in un'altra Partita Tavolare, la 2021. L'edificio fu frazionato e mutò la destinazione d'uso diventando casa di abitazione.

Chiamato localmente il «mulino Amadio», era munito di due ruote idrauliche e funzionò fino agli anni '20. I restauri successivi ne hanno modificato radicalmente l'impianto tanto che nessun elemento

tipologico resta a evidenziare l'originaria destinazione d'uso. Si intravedono solamente i due fori dei fusi, in parte interrati e uno dei quali tamponato.

Molino Iachelini

Presso la confluenza del rio Valòrz nel Rabbiés si dipartiva il canale idraulico del molino Iachelini. Con andamento leggermente sinuoso scorreva per 80 metri, stretto tra il Rabbiés e la strada d'accesso al molino. Fu costruito verso la metà del secolo scorso, addossandosi al prospetto nord di una fucina. Il toponimo catastale ne dà la riprova. La fucina venne acquistata da Matteo Iachelini, il quale, il 20 settembre 1846, fece richiesta al «Lodevole I. R. Giudizio Dipartimentale» di costruire un molino.



«Il sottoscritto comperò dagli eredi di Antonio Cicolini, un prato lungo il torrente Rabbies, di fronte a S. Bernardo, nel quale cui posta una fucina. Egli per acquisto di quello stabile coll'intenzione di ridurre quella fucina a molino, oppure aggiungervi altra fabbrica, facendo farvi questa allo scopo.

Avendo risolto per questo secondo pensiero fece stendere il relativo disegno, che qui umilia al lodevole Giudizio colla preghiera di coglierne benignamente abbassare il politico permesso; facendo operare, che egli se ne serve della stessa roggia e stradella, e che si adotterà a tutte le discipline, che gli verranno imposte.» ⁽³¹⁾

Alla richiesta seguì il parere positivo del Comune di S. Bernardo diretto al Giudizio Distrettuale di Malé. L'incartamento è corredato da un disegno, firmato dal geometra Z. Catturani, comprensivo della vecchia fucina, del nuovo molino, del Rabbiés, qui chiamato Noce, della «Roggia» e della «Stradella».

Per dimensione e numero di ruote idrauliche, il molino Iachelini divenne il più grande di S. Bernardo e probabilmente dell'intera valle. Era munito di ben quattro ruote idrauliche che azionavano il molino del granoturco, del frumento, il pestino e il *fól*.

In seguito passò a Faustino Iachelini e da questi, all'inizio del secolo, ai figli Leone e Faustino:

«(...) in base al contratto di compravendita 3 luglio archiviato 31 agosto 1907 ai fogli 2110-2113 e dal decreto di aggiudicazione ereditaria 2 settembre archiviato 4 ottobre 1904 ai fogli 2419-2422 (...)» ⁽³²⁾.

Il molino, detto *Mulin dei Fausti*, si separò dalla fucina nel 1928 allorché questa venne venduta da Leone e Faustino Iachelini al Consor-

zio Elettrico di S. Bernardo di Rabbi che la trasformò in officina elettrica. Il documento è del 12 gennaio 1928.

GORFER

«(...) Iachelini Leone e Faustino, per loro ed eredi, vendono ed in assoluta proprietà trasferiscono al Consorzio Elettrico di S. Bernardo di Rabbi, che acquista e compera, a mezzo del Presidente Zanon Ettorino e del Consigliere Comina Severino: Porzione di casa l.d. al Molin Civ.No. 102 a S. Bernardo di Rabbi p.ed. 547 composta a piano terra d'un avvolto (vecchia fucina da fabbro), a primo piano cucina, stufa e precisamente l'intero piano sovrapposto alla vecchia fucina con andito e passo a mattina della casa della larghezza di metri due, calcolata dal muro della casa, con andito sotto la scala, con passo e ripasso a mezzodì della casa, con diritto di usare della ritirata colla parte venditrice, con obbligo alla parte compratrice di contribuire al mantenimento e restauro della medesima.

Alla porzione di casa in contratto confinano da ogni lato i venditori.

I venditori cedono oltre a ciò al Consorzio, che accetta, quale proprietario della porzione di casa, il diritto di passo a piedi, con carri e bestie attiragliate, per la strada che va da S. Bernardo, per il ponte detto del Faustin, mette alla porzione di casa sudescritta, per l'esercizio dell'officina elettrica e da esercitarsi quindi anche dal personale addetto all'officina stessa.

I venditori accordano al Consorzio pieno diritto di costruzione dei manufatti idraulici inerenti all'impianto, senza esigere speciali compensi e cedono all'acquirente Consorzio la gora o roggia, principiando dal torrente Rabbies e tutto il terreno necessario per la costruzione del canale, vasca, sfioramento ecc; il canale di legno, la camera per la turbina e il canale di scarico potranno essere a dossati ai muri perimetrali della casa dei venditori, senza eccezione e compensi, purché il Consorzio garantisca i proprietari da eventuali filtrazioni d'acqua in dipendenza da tali lavori.

Cedono ancora i venditori al Consorzio ogni diritto che agli stessi compete di sfruttamento dell'acqua del torrente Rabbies e del rivo Valorz col relativo tombino e ciò fino ad un quantitativo massimo per lo sviluppo di 70 (settanta) cavalli, misurati sui morsetti della macchina elettrica, che il Consorzio Elettrico intende installare.

Lo stabile si vende e si compera con tutti i relativi diritti e servitù attive e passive, accessori, pertinenze e consortalità, garantito libero da ipoteche per il prezzo, compresi tutti i diritti suaccennati, di lire TREMILACINQUECENTO, L. 3500.—, che i venditori hanno incassato a saldo, per cui rilasciano finale quietanza e liberazione.

Resta a favore dei venditori, il quantitativo d'acqua eccedente il fabbisogno del Consorzio, che può derivarsi allo stramazzo della vasca dell'acqua.

Il mantenimento del ponte detto del Faustin, spetta per due terzi ai venditori e per un terzo al Consorzio.

L'acqua della sorgente potabile nell'officina, resta in comproprietà fra i contraenti; salvo stabilire le modalità per l'uso.

A favore dei venditori, quali comproprietari della casa, resta il diritto di derivare dalla roggia una spina d'acqua, per alimentare l'attuale fontana sotto il portico e viene loro concesso, gratuito, nella casa No. 102, vita durante, l'uso di quaranta candele.

La costruzione del canale e manufatti come il loro mantenimento sono a carico del consorzio.

(...)»⁽³³⁾.

Il documento traccia anche una parziale descrizione dell'immobile. Si rileva, tra l'altro, la presenza di una sorgente nei locali della ex-fucina, e di un portico con fontana.

Altra descrizione si trova sul Libro Fondiario allorché, in seguito alla vendita della fucina al Consorzio Elettrico, la casa venne divisa in due porzioni.

«1) Al piano terra sotterra locale uso officina elettrica con scala e andito di accesso a mattina, al piano terra primo piano abitazione composta di cucina e camera ripostiglio a mezzodì sotto la scala della porzione 2 che ascende al secondo piano. Gli anditi di questa casa si trovano nell'ambito della P.ed. 597. Questa porzione ha diritto di usufruire della latrina a mezzodì della porzione 2 verso l'onere di contribuire alla manutenzione ed al restauro della latrina stessa ha poi il diritto di passo a piedi con carri e bestie attiragliate sulla strada e ponte P.f. 3077 della porzione 2 verso l'onere di contribuire alla manutenzione del ponte sul torrente Rabbies in ragione di un terzo. Ha infine il diritto di appoggiare i manufatti del canale industriale ai muri perimetrali della casa a settentrione verso l'onere di impedire le infiltrazioni di acqua. È invece aggravata della servitù di passo sull'andito e scala a mattina a favore della porzione 2.

2) Tutto il resto della casa compreso il mulino con casa rustica P.ed. 596. Latrina a mezzodì e la strada con ponte particella fondiaria 3077. Questa porzione ha il diritto di passo sulla scala e andito al pianoterra a mattina della porzione 1. È invece aggravata a favore della porzione 1:

- a) della servitù di tollerare che la stessa usufruisca della latrina a mezzodì verso l'onere di contribuire alla manutenzione ed al restauro della stessa;
- b) della servitù di passo a piedi con carri e con bestie attiragliate sulla strada e ponte P.f. 3077 verso l'onere da parte della porzione 1 della manutenzione del ponte sul torrente Rabbies in ragione di un terzo;
- c) della servitù di tollerare che vengano appoggiati ai manufatti del canale industriale ai muri perimetrali della casa a settentrione verso l'onere di impedire l'infiltrazione di acqua.

Comune in parti eguali fra le porzioni 1 e 2 è la sorgente di acqua potabile che scaturisce nel locale dell'officina elettrica della porzione. La porzione 2 può usufruire della sorgente assorbere l'acqua con una pompa che da nel locale del mulino.

(...)»⁽³⁴⁾.

Nel 1975 l'officina elettrica, passò in proprietà all'ENEL, Ente Nazionale per l'Energia Elettrica con sede in Roma.

Il molino smise l'attività all'inizio della Seconda guerra mondiale e nel 1969 passò in proprietà di Eligio Iachellini.

Attualmente al fabbricato del molino e della centralina elettrica è stato aggiunto, sul prospetto di settentrione, un corpo di fabbrica che in parte ha alterato l'insieme volumetrico e tipologico. Tuttavia, il nucleo

degli opifici ha conservato l'originaria muratura a raso sasso. Il molino, sebbene completamente smantellato, presenta ancora in chiara evidenza i quattro fori d'uscita dei fusi. Della centralina rimane visibile la grande camera di cemento esterna per gli ingranaggi della turbina. Scomparse sono le tracce del canale idraulico.

Nel piccolo orto a nord del fabbricato si può osservare il pestino.

Molino Lorengo

Inversa da quella del molino Iachelini è la vicenda del molino Lorengo. Nel 1853 il proprietario di quest'ultimo, Antonio Zanon, fece richiesta di erigere una fucina. La data dell'erezione del molino è quindi anteriore, forse di molto. Risale, probabilmente, alla fine del sec. XVIII o all'inizio di quello successivo.



La domanda è corredata da un progetto nel quale, oltre alla pianta con relativi riferimenti topografici, viene riprodotto un prospetto. Alla richiesta fece seguito un sopralluogo. Oltre al Capocomune fu invitato il confinante Bortolo Dalpez. Al nulla osta di quest'ultimo fece seguito il permesso di costruzione giustificato dalla scarsità di fabbri nella zona.

«(...) Vista la necessità, che nel paese di S. Bernardo vi sia un fabbro ferraio ... (?), che tutto quel paese per qualunque necessario utensile di ferro, devono trasferirsi fino a Malé.

(...)» ⁽³⁵⁾.

È da notare che a cento metri più a valle era in funzione la fucina Iachelini. Probabilmente al momento dell'acquisto della stessa da parte di Matteo Iachelini e della sua intenzione di costruire un molino, l'attività di fabbro ferraio venne abbandonata.

La carta catastale austriaca della metà dell'Ottocento segnala il molino e la fucina, il tutto corredata da tre simboli topografici. Il canale idraulico risale il Rabbiés per circa 80 metri con andamento leggermente sinuoso.

Dell'officina non resta nessuna altra documentazione. All'atto d'impianto del Libro Fondiario la P.ed. 595/2 era definita «casa di abitazione con molino», mentre la 595/1 «Casa di abitazione N. 104». Non viene quindi menzionata la presenza di una fucina. Essa restò sempre in proprietà dei Zanon mentre il molino venne venduto nel 1922 a Giovanni Lorengo con atto di compravendita stilato a S. Bernardo il 16 aprile 1922.

«I qui personalmente presenti e sottoscritti Zanon Antonio fu Antonio da S. Bernardo di Rabbi da una parte e Lorengo Giovanni di Pietro del

luogo medesimo dal'altra passano al seguente contratto di compravendita;

I Zanon Antonio vende e cede ed in assoluta proprietà trasferisce a Giovanni Lorengo il seguente locale a pianoterra così detto mulino particella edificio N.ro 595/2 a cui confina I Zanon Antonio II torrente Rabies III Iachelini Ter. III Antonio Zanon.

Il venditore si riserva una parte del locale a sera della misura di 3 metri quadrati fino alla morte dei suoi famigliari e dopo resta al compratore qui sopra nominato. Il locale viene venduto ed accettato con tutti i suoi diritti attivi e passivi ad esso inerenti, libero e franco da qualsiasi onere ipotecario.

Il locale venne venduto ed accettato per il prezzo stipulato fra le parti di L.I. 400 dico quattrocento findora già sborsate dal compratore che il venditore dichiara di aver ricevuto.

(...)»⁽³⁶⁾.

Secondo la testimonianza di alcune persone anziane la chiusura dell'attività molitoria del «molin dei Monarchi», così era localmente conosciuto, sarebbe avvenuta nel 1938. Ma è probabile che già prima non funzionasse più o comunque che non fosse in buone condizioni visto il basso prezzo di vendita. Ricordiamo che la fucina Iachelini fu venduta solamente sei anni dopo per 3.500 Lire.

Sul Libro Fondiario la P.ed. 595/2 è ampiamente descritta e specificati sono i diritti e i doveri delle due porzioni in cui è divisa la casa.

«La casa è eretta sulla P.ed. 595/2. È divisa materialmente in due porzioni.

1) Al piano terra mulino a mezzodì sera con scala per il primo piano, locale uso ripostiglio a mezzodì con accesso dal mulino. Strada di accesso al mulino P.F. 5550. Al primo piano mulino a mezzodì sera cucina a mezzodì, locale uso ripostiglio interno. Questa porzione ha il diritto di usufruire della fontana esistente nella corte della porzione 2 per lavare attingere acqua ed abbeverare il bestiame. Questa porzione è aggravata dalla servitù di passo a piedi con carichi carri o bestie sciolte ed aggregate a favore della porzione 2 di questa casa sulla strada P.F. 5550

(...)

2) A piano terra a volta a settentrione sera avvolto a settentrione mattina con rispostiglio lungo il muro a sera con a sera nell'andito consortale con la porzione 1 corte con fontana mezzodì sera. Al primo piano tre camere sul lato di mattina avvolto a settentrione sera scala a settentrione ascendente e al piano terra e che sale al secondo piano. L'intero secondo piano è composto di camere, cucina con forno esterno, corridoio dispensa e ballatoio con scala per la soffitta buon giorno a mezzodì. Al terzo piano soffitta sulla intera estensione della casa tetto corrispondente, questa porzione ha il diritto di passo a piedi e con carichi carro e bestie sciolte ed aggregate sulla strada P.F. 5550 porzione 1 di questa casa, e invece aggravata a favore della porzione 1 della servitù di tollerare che la stessa usufruisca della fontana esistente nella corte a mattina al piano terra per lavare, attingere acqua ed abbeverare il bestiame verso contribuzione alla

manutenzione ed eventuale ricostruzione della fontana stessa. Comune in parti uguali è l'andito a settentrioni a piano terra.

Con la proprietà della porzione 2 di questa casa è connessa la proprietà della porzione 1 della casa P.ed. 595/1 contenuta nella P.T. 1086.

3-4) Diritto di passo a favore della porzione 1 di questa casa a carico della porzione 2 della casa P.ed. 595/1 contenuta nella P.T. 1086 della P.f. 5563 contenuta nella P.T. 308.

5) Diritto di immettere travi a favore della porzione 1 di questa casa a carico della porzione 2 della casa P.ed. 595/1 contenuta nella P.T. 1086.» ⁽³⁷⁾

La descrizione elenca alcune servitù non più in vigore; ma è sembrato utile riportarle per intero, onde avere una visione generale, non essendo finalizzata la presente ricerca a precisi riferimenti catastali e tavolari. L'edificio del molino e della fucina, si presenta oggi assai manomesso.

La sua ristrutturazione per adibirlo a civile abitazione ha cancellato i riferimenti tipologici specialistici. Inoltre nessuna traccia rimane del canale idraulico il quale, al contrario, è ancora riportato sulla carta catastale sebbene con andamento più lineare rispetto a quello della cartografia austriaca.

Caseificio

Un discorso a sè merita il caseificio. Anche se non collegato all'energia idraulica e non facendo direttamente parte di ciò che viene definita «archeologia industriale», riveste una notevole importanza nella storia economica della valle. Opportuno ci sembra menzionarlo in quanto esso è una sintesi rappresentativa ed esistenziale di ognuno dei casali della valle. Numerosi, infatti, sono i caseifici turnari ancora in funzione. Essi raccolgono giornalmente la produzione di latte che appare consistente data la solida tradizione zootecnica.



Il caseificio di S. Bernardo ha cessato l'attività ma conserva oltre all'assetto edificiale, le attrezzature di lavorazione. Per la sua collocazione e la facilità di raggiungimento, si presta quindi ottimamente a essere riutilizzato a scopi didattico-storici e turistico-culturali.

Il caseificio di S. Bernardo ha cessato l'attività ma conserva oltre all'assetto edificiale, le attrezzature di lavorazione. Per la sua collocazione e la facilità di raggiungimento, si presta quindi ottimamente a essere riutilizzato a scopi didattico-storici e turistico-culturali.

L'edificio fu costruito nel 1954. È un fabbricato a pianta quadrangolare. Il piano terra è sito a livello della strada mentre il fronte opposto, quello di occidente, deve adattarsi alla ripida pendenza del terreno. Il tetto è a due spioventi con brevi falde sui timpani ribassati.

Nel suo complesso appare in buone condizioni, perciò facile e rapido potrebbe esserne il ripristino.

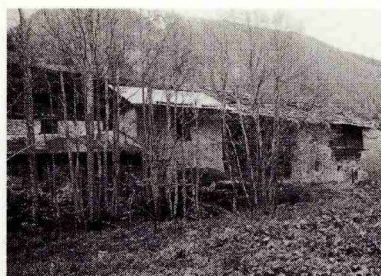
CASNA

Nella frazione di Casna, a valle della strada provinciale di Rabbi presso il bivio per Piazzola, un lungo e articolato edificio accoglieva in passato una fucina e un molino. La fucina era dei Magnoni mentre il molino dei Dalpez.

Il complesso «industriale» era servito da due diversi canali idraulici che confluivano in uno unico all'altezza del molino. I canali si ponevano a valle del complesso edificato e scorrevano lungo i prospetti meridionali. La fucina è stata trasformata in civile abitazione anche se occasionalmente negli scantinati si esercita il lavoro del fabbro senza l'utilizzo del maglio. Il molino è invece in completo abbandono e l'edificio è in fatiscenti condizioni. I canali sono in parte interrati e ricoperti dalla vegetazione.

Molino Dalpez

Anche se mezzo diroccato, il molino Dalpez è un edificio di grande suggestione. È inserito in un aggregato edificiale assai complesso: quattro corpi di fabbrica di diverse dimensioni si incastrano l'uno nell'altro affiancandosi al prospetto di sud-est della fucina Magnoni. Al centro del complesso un'ampia e alta tettoia funge da spazio distributivo coperto. Oltre al locale destinato al molino si distinguono le stalle, le cantine (i *vòlti*), il fienile, la porzione di fabbricato destinato ad abitazione. Una scala interna collega il locale del molino alla porzione abitativa.



In parte intonacato e in parte in muratura a vista, il complesso edificiale ha la copertura rivestita con ondulina e lamiera zincata in sostituzione dell'originale copertura in scandole di larice che sono ancora presenti in alcuni settori del tetto.

All'interno, il molino conserva ancora il castello in legno a supporto dei palmenti e alcuni altri accessori mescolati a numerosi altri oggetti in abbandono. Aveva tre ruote idrauliche e i rispettivi fori dei fusi sono stati tamponati.

Il molino Dalpez è sicuramente antico. Esisteva già nella metà del secolo scorso. Lo documenta la carta catastale austriaca. In essa si nota il canale idraulico che lambiva l'edificio, del tutto simile a quello riportato sull'attuale carta catastale. Lungo un'ottantina di metri, era abba-

stanza regolare. Riceveva l'acqua del canale idraulico della fucina immediatamente prima dell'inizio della porzione di edificio destinata a molino. Una ventina di metri a valle confluiva nel Rabbiés. Il sistema idraulico descritto è tratto dalla lettura delle carte catastali perché poco o nulla è restato presente sul territorio. Un prato paludoso occupa l'area dove una volta si svolgevano i canali e in parte è ricoperta da una fitta vegetazione. Nelle immediate vicinanze dei fabbricati si distingue un accenno di gora, ma in precario stato.

Sul prospetto sud è incisa nell'intonaco la data del 1889.

Si sa che nel 1903 Giovanni Dalpez fu Giovanni vendette il molino al fratello Michele. Questo con atto steso a Malé il 20 giugno 1903 e nel quale era specificato:

«(...) 4. Prato compresavi la roggia del mulino part 1840, 1841 e 5680 la roggia di ari in tutto 21 e m 62 complessivi ari 2.70 occupati dalla roggia a cui 1 Magnoni Battista e Casna Paolo 2 il Rabbies 3 il Rabbies e 4 Magnoni Battista colla roggia della fucina e la casa, mulino e da anditi (...)

(...) 6. Casa d'abitazione, mulino e rustico ivi coi relativi anditi ed attrezzi del mulino part. Edifici 425 a cui 1 Casna Paolo 2 prato e roggia descritti al N. 4 3 Magnoni Battista e 4 il prato descritto al N. 5.

(...)» ⁽³⁸⁾.

Il molino restò quindi sempre di proprietà dei Dalpez fino al giorno d'oggi che vede la proprietà spartita tra Luigia, Annamaria, Luigi e Fedele Dalpez.

Fucina Magnoni

Addossato al molino, si eleva per più di un piano l'edificio in origine adibito a fucina. Del complesso molino-fucina, è l'unica porzione di fabbricato ad avere subito radicali restauri. Interamente adattata a civile abitazione, un solo locale nel seminterrato viene occasionalmente utilizzato a laboratorio di fabbro. Era



l'originario locale della fucina munita di maglio mosso dall'energia idraulica. Sono visibili le due forgie, i sassi squadrati a sostegno delle incudini, il castello di trattenimento del maglio in cemento, il volano, anch'esso in cemento. Le forme e i materiali suggeriscono una moderna ricostruzione della fucina inserita in una preesistenza assai antica.

La carta catastale austriaca della metà del secolo scorso, oltre a confermarne l'esistenza, riporta il tortuoso percorso del canale idraulico con presa alla confluenza nel Rabbiés del rio Lago Corvo. Affiancava poi a monte il canale del molino sviluppandosi per una lunghezza di

circa 110 metri prima di raggiungere la fucina e di confluire nel canale del molino. Identica è la riproduzione della gora sulla attuale carta catastale anche se traccia alcuna è rilevabile sul territorio.

Come appare anche dai documenti che si riferiscono al molino Dalpez, all'inizio del secolo la fucina apparteneva a Battista Magnoni. In base al decreto di aggiudicazione ereditaria 30 maggio 1925 N. di affari a112/20/11 e dalla divisione non documentata dell'anno 1923 viene istaurato il diritto di proprietà a nome del figlio Giovanni. Nel 1960 la proprietà passa a Battista, figlio di Giovanni. È la consueta altalena dei nomi padre-figlio che ci offre una prova, anche se poco ortodossa, circa le proprietà di uno stesso cippo familiare.

NISTÉLA E PEDERGNANA

I mulini a Nistéla e Pedergnana sono gli unici della valle di Rabbi che non utilizzano la forza motrice dell'acqua del torrente Rabbiés, ma di un suo affluente, il rio Lago Corvo che nasce dall'omonimo laghetto glaciale a quota 2464 m, sito in una conca, assieme ad altri piccoli bacini lacustri, stretta tra il Collecchio (m 2957) e il Sass Fora (m 2808).

Entrambi i mulini sono riportati nella carta catastale austriaca della metà del secolo scorso muniti del classico simbolo topografico. Sempre su questa carta i canali, per entrambi, sono segnati con un tratto sottile, quasi fossero un semplice rigagnolo.

Molino Stablum

Il molino Stablum sorge lungo la strada che da Casna sale a Piazzola, all'inizio del piccolo abitato di Nistéla. Il fabbricato, affiancato a brevissima distanza da un piccolo rustico, ha subito radicali trasformazioni che hanno completamente cancellato qualsiasi traccia della sua originaria funzione. L'esistenza del molino



è confermata dalla carta catastale austriaca già nella prima metà dello scorso secolo. Le ristrutturazioni posteriori e, soprattutto, quelle moderne non consentono di leggere nelle caratteristiche strutturali del fabbricato una possibile datazione anteriore a quella confermata dalla cartografia. Di proprietà dei Zanon, il molino fu venduto agli Stablum il 4 febbraio 1898.

«(...) Il qui presente e sottoscritto Giovanni fu Antonio Zanon vende e in assoluta e libera proprietà trasferisce al qui presente compratore Pietro di Giuseppe Stablum i seguenti stabili:

1. Casa di abitazione e molino ai Stella d.o al molinetto ai Civ. N. 6 e 7 a cui 1 Rivo 2 prato sottoscritto 3 Bortolo Ciatti e 4 prato
 2. Prato sotto alla casa o molino a cui 1 Rivo 2 strada comunale e 3 e 4 strada comunale e consortale - con rustico entro i detti confini
 3. Altro prato ivi a cui 1 il Rivo 2 strada o molino 3 la casa e 4 la Roggia
 4. Altro pezzo di prato sopra la casa a cui 1 la Roggia 2 la casa 3 Bortolo Ciatti e 4 Michele Mattarei.
 5. Diritto di caricare una vacca sulla malga al monte Sole in Rabbi.
- Tali stabili vengono venduti e rispettivamente acquistati con tutti i diritti e servitù sì attivi che passivi agli stessi ricevuti e come vennero fino ad ora goduti e ... (?) e nel prezzo complessivo fra le parti concordato di austriaci fiorini due mila e cento diconsi fi ar 2100.
(...)»⁽³⁹⁾.

A quell'epoca il molino era munito di tre ruote idrauliche. Una azionava il pestino, le altre due mulini, quello del granoturco e quello del frumento. Quest'ultimo serviva per macinare anche il grano saraceno e la segala. Attorno agli anni Trenta venne smantellato il molino del granoturco e la rispettiva ruota idraulica.

Il canale idraulico scorreva nel prato a monte, presso l'attuale steccionata di confine. Lungo una sessantina di metri scorreva con andamento tortuoso a causa della pendenza e dell'irregolarità del terreno. Di esso non rimane traccia e così è pure per i fori dei fusi che sono stati tamponati nel corso dei lavori di ristrutturazione. Il molino smise l'attività negli anni '50. Solo il pestino venne conservato e ora è sistemato in un piccolo locale interno munito di motore elettrico. Funziona occasionalmente a uso privato. Nel giardino antistante sono depositati alcuni pezzi degli ingranaggi in legno e dei palmenti.

Molino Dalpez

In posizione isolata, a valle della strada che attraversa i casolari sparsi di Pederghana, sulla sinistra del rio Lago Corvo, si trova il fabbricato del molino Dalpez. È un semplice e regolare edificio con tetto a due falde. L'andamento scalare del prospetto occidentale lascia agevolmente intuire il posizionamento della gora e delle ruote idrauliche anche in assenza di impronte reali.



Certamente molto antico, il molino è riportato nella carta catastale austriaca con il relativo simbolo topografico. Il che fa pensare a una sua presenza già nella prima metà dell'Ottocento. L'ipotesi appare suggerita dai caratteri tipologici dell'edificio, dai materiali e dalle tecniche di costruzione.

Il canale di scarico aveva la presa presso il ponte sul rio lago Corvo e scendeva con andamento sinuoso per circa cinquanta metri. Sul prospetto ovest del fabbricato una grossa pietra, ancora esistente, reggeva il castello e le cateratte.

I lavori di ristrutturazione del fabbricato per trasformarlo in abitazione hanno cancellato gli altri segni tipologici specialistici come i fori dei fusi e altre tracce del passaggio della gora.

Il primo proprietario di cui si è venuti a conoscenza è un certo Antonio Iapudelli. Costui lo vendette nel 1885 ai Dalpez con atto firmato a Malé l'1 ottobre 1885. Ma dal documento risulta che lo stesso Iapudelli acquistò il molino, probabilmente per pendenze creditizie, il mese prima.

«Il qui presente e sottoscritto Sig.re Antonio di Francesco Iapudelli Negoziante in Malé, divenuto proprietario in forza del decreto d'aggiudicazione 26 Settembre 1885 N 5172 C. 588.1883, archiviato il 2 ottobre 1885 al N. 667 del: Molino a due macine e pestino con pila, casa civile, e ruggia e prato in Pedergnana, al cui intiero corpo confina 1 e 4 strada consortale 2 Battista Guarnieri 3 Rivo Lago Corvo - il prato di ari 10.40, compresi anche i relativi canali ed attrezzi, che sono 3 burattine 4 brentoni dal grano, 10 brente, 8 crinelli, 5 martelli 1 mazza ed una bua di ferro; vende e trasferisce quanto sopra fu a lui aggiudicato ai fratelli Andrea, Giovanni e Bortolo figli di Bortolo Dalpez di Rabbi, per i quali agiscono e stipulano i due soli comparsi Andrea e Giovanni. La vendita seguì con tutte le servitù attive e passive e tale e quale fatta al venditore col succitato decreto d'aggiudicazione, pel prezzo stabilito e placidato di austriaci fiorini mille cinquecento e due, diconsi auf 1502. (...)» ⁽⁴⁰⁾.

Il successivo documento utilizzato per l'impianto del Libro Fondiario è un atto di divisione di alcuni beni tra i fratelli Giovanni e Bortolo Dalpez. Tra gli stabili citati compare anche il molino. Non compare invece il fratello Andrea, forse deceduto. Si tratta di un rogito redatto a Malé l'11 settembre 1895.

«Le parti espongono che i fratelli Giovanni e Bortolo fu Bortolo Dalpez di Piazzola sono proprietari dei seguenti stabili: Mulino a due macine e pestino con pila, casa di abitazione e rustico e prato in Pedergnana a cui in complesso 1 e 4 strada consortale 2 Battista Guarnieri 3 Rivo del Lago Corvo - il prato di ari 10.40 compresi anche i relativi canali - 3 attrezzi da molino. (...)

I Porzione assegnata a Giovanni fu Bortolo Dalpez Pietro fu Antonio Pangrazzi quale procuratore di Bortolo fu Bortolo Dalpez ...(?) dello stesso in esclusiva ed assoluta proprietà del qui presente ed accettante Giovanni fu Bortolo Dalpez i seguenti stabili:

1. molino a due macine e pestino con pila casa d'abitazione e rustica e prato in Pedergnana di Rabbi a cui in complesso fanno confine 1 e 4 strada

consortale 2 Battista Guarnieri 3 Rivo del Lago Corvo - il prato di ari 10.40
compresi i relativi canali - e cogli attrezzi da molino f. 1400.
(...)» ⁽⁴¹⁾.

GORFER

È probabile che i figli di Giovanni Dalpez avessero cessato di operare al molino. Infatti nessuna delle persone anziane interpellate ricorda il molino Dalpez funzionante. L'abbandono dell'attività sembra quindi collocabile attorno l'inizio del secolo attuale.

RABBI FONTI

L'ultimo gruppo di opifici che si incontrano risalendo la valle si trovano presso Rabbi Fonti o le «Acidule». Si tratta di quattro segherie e di un molino che, però, è stato completamente raso al suolo all'inizio del secolo.

Dalla descrizione dei luoghi che Ottone Brentari fa nella sua «Guida» appare che, verso la fine dello scorso secolo, le Acidule erano popolate da un notevole numero di attrezzature ricettive collegate alle fonti minerali e che si accompagnavano pittorescamente alle segherie. Scrive infatti il Brentari:

«(...) Gli stabilimenti, alberghi, e gli altri edifici, che formano quel complesso di abitazioni che si chiama col nome di *Acque di Rabbi*, sorgono proprio in una strettura della valle (in cui c'è posto solo per la contradina ed il torrente), che prima e dopo si allarga in bacino. Chi viene da Malé trova a sin. l'*Albergo alla Mezzaluna* e quindi un *Alloggio* popolare; poi a des., una dopo l'altra, le trattorie *All'Opinione* ed *Orso bianco*, e più avanti l'*Hôtel Corona* con caffè, e poi l'altro *Caffè* con vendita tabacco ed alloggio; a sin. alcune seghe.
(...)» ⁽⁴²⁾.

Si trattava dunque di una sede umana altamente «specializzata», non permanentemente abitata, legata alle fonti di acqua minerale, sorta in un recesso piuttosto ingrato e minacciato dalle valanghe dove, in origine, sorgevano soltanto segherie e molini data la dovizia di acqua corrente. Per tornare agli opifici, risalendo la valle si incontrano la segheria Zanon, il molino Molognoni, la segheria Dallaserra, la segheria Daprà e, oltre l'abitato, al Pian, la segheria Molognoni.

Segheria Zanon

Poco prima dell'abitato di Rabbi Fonti, a valle della strada provinciale, in destra del Rabbiés, si scorgono le cataste di legna della segheria Zanon. Tra queste emerge un malandato edificio a torretta con il tetto di scandole che serviva da



ricovero ai segantini. Gli si affiancano le tettoie delle seghe elettriche.

L'originale nucleo della segheria Zanon risale probabilmente al periodo a cavallo tra il XIX e il XX sec. Non è infatti segnata sulla mappa catastale austriaca.

Complessa e contraddittoria appare la storia dei suoi proprietari e dei suoi gestori. Dai numerosi colloqui avuti con la gente del luogo si sono ricavate versioni contrastanti. Stando a quanto si è saputo il fondo dove sorgeva la segheria sarebbe stato proprietà Pangrazi mentre il fabbricato sarebbe stato gestito da Penasa e Dalpez. Costoro sarebbero venuti in disaccordo e la gestione della segheria sarebbe stata assunta dai Mengoni.

Naturalmente si tratta di una sintesi di massima della complessa vicenda. Vicenda piuttosto vaga, striata da pettegolezzi e, anche, da qualche allusione di malignità.

La segheria è attualmente in funzione con apparati moderni. A testimonianza dell'originario fabbricato, resta la semidiroccata casetta dei segantini, che è disposta su due piani. Particolarità questa, non ritrovabile nelle altre segherie della valle di Rabbi.

Molino Molignoni

Nel cuore del primo nucleo dell'abitato delle Fonti di Rabbi, si trovava il molino Molignoni, detto *el Bechina*. Annesso al fabbricato c'era un'osteria. Lo si apprende dalla carta catastale austriaca dove entrambi gli edifici sono corredati dai rispettivi simboli topografici.



L'aggregato si pone in destra Rabbiés collegato con la sponda opposta e con la strada della valle di Rabbi con tre ponti. La gora del molino era particolarmente lunga. Stando alla carta catastale ottocentesca, misurava ben 180 metri. Un altro centinaio di metri misurava il percorso del canale a valle del molino.

Poco si sa di questo molino. Essendo stata cancellata la particella edificiale ed essendo susseguiti numerosi frazionamenti, non si è riusciti a risalire ai documenti che ne hanno segnato le vicissitudini. Le notizie tramandate oralmente narrano di una frana staccatasi dal lato sinistro della valle attorno all'inizio del secolo e che seppellì l'intera costruzione. Due furono le vittime: il mugnaio e suo figlio.

Le macerie furono asportate assieme al materiale caduto dalla montagna per cui del molino non rimane che la memoria catastale e popolare. Un verde prato si interpone tra il corso del Rabbiés e gli edifici

sorti nella località che del molino ha conservato il nome. Il luogo è infatti ancora conosciuto come *Al molin*.

GORFER

Segheria Dallaserra

Interessante è la storia della segheria Dallaserra, ex Daprà, sita alle Fonti di Rabbi, in località *Piazzola*. In origine era localizzata più a monte, presso lo *Stabilimento delle Acidule*. Nel 1833 se ne richiese lo spostamento più a valle poiché era di disturbo al vicino Stabilimento. In una lettera spedita all'I.R. Giudizio Distrettuale di Malé da parte dell'I.R. Capitanato del Circolo di Trento, il 24 giugno 1833 si conferma:



«Anco l'I.R. Ingegnere Circolare riconosce per ogni riguardo conveniente la proposta di trasportare la rassica esistente presso la fonte delle acidule in Rabbi mentre oltreché viene tolto ogni ostacolo allo scolo libero del torrente, viene allontanato quel deposito di legnami, ed affinché rendeva con incomodo ingombro il pasaggio, in pari tempo viene procurato una nuova piazza di passaggio, di cui tanto abbisogna quello stabilimento. Si approva quindi tanto più la proposta traslocazione a carico del fondo delle acidule, in quanto trattasi d'una spesa assai mite cioè di 52 x 21- quest'importo non potrà per niun conto venir sorpassato e la spesa dovrà documentarsi, ed ... (?) la possibile economia. Sarà poi a cura del Giudizio che il lavoro s'eseguisca senza indugio di forza.
(...)» (43).

È di pochi giorni prima, del 14 maggio, il preventivo di spesa necessario allo spostamento della segheria. A compilarlo fu il geometra Domenico Forni.

«Fabbisogno

per demolire la Rassica che esiste presso i Bagni delle acidule di Rabbi, e per ricostruirla più in fuori, cioè dirimpetto al Maso di Dalpez»

Per il trasporto e la ricostruzione sono quindi necessari:

«1. Per la costruzione di due pezzi di muro sulle estremità della medesima, i quali diventano insieme lunghi 12 pertiche, alti in una media una pertica, e grossi 2 piedi, ed in una cuba 1° 2' occorrono in complesso

1 1/2 pertica cuba fossi a per tradurli dalle sponde del Torrente	2.30	3.45
30 piedi cubi calce a per prezzo di compera	9x	4.30
per la condotta a	12x	6.-
60 detti sabbia a	1 1/2x	1.30
6 giornate da Muratore a	54x	5.24
6 dette da Manuale compreso lo scavo della fossa		
per le fondamenta a	36x	3.36
In attrezzi		.30

2. Per scomponere tutti i legnami della Rassica attuale lunga 9° e larga 2° comprese le canali occorrono in complessivo, avuto riguardo che il lavoro debb'essere eseguito con destrezza, affinché i legnami non si frangano	
4 giornate da Falegname a 1 f	4.-
3. Per trasportare tutti i legnami dalla Rassica attuale al luogo della nuova da erigersi, cioè 83° più in fuori dell'attuale occorrono 5. giornate da Bracciante a 36 x	7.12
In attrezzi	1.-
Somma f.	52.21» ⁽⁴⁴⁾ .

Il luogo dove erigere la nuova segheria lo si lasciò scegliere al proprietario, Giuseppe Daprà che lo individuò 83 pertiche più a valle, di fronte al maso degli eredi Dalpez. Venne quindi stipulata una convenzione nella quale si verbalizzò anche il sopralluogo effettuato sul luogo dove doveva essere eretta la nuova «rassica». Al sopralluogo furono presenti il geometra Forni, il Delegato delle Acidule Giorgio Ruati e il maestro fabbricatore Simone Trettel, esperto nella costruzione di segherie. Ci sembra interessante riportare per intero la convenzione (i punti tra parentesi indicano le lacune calligrafiche riscontrate nel testo):

«In esecuzione del decreto capitanale 24 giugno p.p. n. 2922/894 Sanità, con cui viene avviato, che senza indugio sia traslocata nel certo luogo proposto la Rassica di Giuseppe Daprà alle acidule di Rabbi e viene autorizzato il fondo alle acidule ad incontrare la spesa di f 52 x 21 abusivi preliminarizzata dal Perito Domenico Forni, si incaricò quindi il Delegato alle acidule Giorgio Ruati di ritrovare un maestro fabbricatore di Rassiche ... (?) ancora oggi il delegato Ruati introdusse il maestro fabbricatore di Rassiche Simone Trettel, il quale dichiarò di che pronto a condividere il contratto e di volere prima che il perito Forni gli additi il luogo preciso in cui vuole che eretta la nuova Rassica. Per il che il Delegato Ruati domandò che il Giov. in visione al perito Forni ed al Maestro Trettel si porti sul luogo onde ispezionata la situazione possa ... (?) provveduto alla stipulazione del contratto.

Trasferitosi nel luogo il ... (?) giudiziale con le persone in margine menzionate si rilevò preliminarmente

1. Il luogo preciso in cui da essere collocata la Rassica da trasportarvi è sulla sponda destra del torrente Rabbies, 83 pertiche più in giù dell'attuale situazione e precisamente di rimpetto al maso ossia casa rustica della massa ereditaria del fu Bortolo Dalpez.

2. Il Perito Forni dichiarò che nel preventivo della spesa non viene contemplata la spesa della rimozione delle canali di assi, e del muro, che attornia l'albero dell'edificio, e che perciò ha avuto riguardo a quanti porvi articoli ed anche al bisogno di servirsi di animali da tiro per lo trasporto di legnami scritta la complessiva spesa dell'opera dichiara avventata di preliminarizzati f 52 x 21 alla somma di f 20 abusivi.

3. Il Maestro Fabbricatore Trettel dichiarò di non poter assumere l'impresa della distruzione e riedificazione della Rassica per il complessivo preventivo di f 20.

4. Il proprietario Giuseppe Daprà dichiarò che la nuova situazione offre

all'edificio maggior pericolo in circostanza che venne verificata anche dal Perito Forno ... (?) del suo operato ed ora riconfiscata.

Sull'appoggio di tutto si stabilì di concreto dal Delegato Ruati e dal proprietario Daprà

a) che il Daprà debba trasportarvi a proprie spese la Rassica di cui si tratta, nel luogo sopra indicato, elevare la palizzata che attraversa il Torrente.

b) che in corrispettivo di questo ... (?) il Fondo delle acidule gli paghi dopo ultimata l'opera f 20 abusivi.

c) che rilevandosi in seguito qualche pericolo maggiore dell'attuale alla Rassica nella nuova situazione, il fondo delle acidule vi debba alla meglio riparare colla costruzione di un muro ... (?).

d) che la palizzata del torrente sia levata entro tre giorni dopo l'intimazione alla ... (?) approvazione di quest'atto

(...)» (45).

Dalla scrittura non si comprende chiaramente chi doveva pagare l'operazione. Dalla sua prima parte si ricava che, visto la modestia dell'importo, si autorizzava il Fondo delle *Acidule* di Rabbi a «incontrare» la spesa di 52,21 fiorini stimati dalla perizia del Forni. Nei punti seguenti, contraddistinti da lettere, si specifica invece che toccava al Daprà provvedere al trasporto della segheria a sue spese e che il Fondo delle *Acidule* doveva concorrere solamente con la maggiorazione di spesa di 20 fiorini.

Il documento è datato 3 luglio 1833. Lo scambio di lettere seguente alla convenzione era inteso a sollecitare il rapido completamento dell'opera. Non si sa, però, quando essa fu realmente portata a termine. Tra i vari documenti relativi alle *Acidule* di Rabbi, esiste una planimetria della zona nella quale è ancora riportata la vecchia segheria. La planimetria è allegata a una perizia del 24 novembre 1862 a firma del perito chimico-giurato Antonio Santoni e nella quale è specificata la restituzione degli allegati consultati (46). Se non del 1862, la topografia è quindi di poco anteriore.

La stessa carta catastale austriaca, del 1859, riporta ancora la segheria nel luogo originale. Contemporaneamente, seppure privo del simbolo topografico della gora, è segnato un fabbricato oblungo nel nuovo sito.

La segheria venne comunque costruita e restò dei Daprà fino agli anni Venti di questo secolo. In quegli anni infatti andò all'incanto e venne acquistata da Giovanni Dallaserra fu Antonio. Nel secondo dopoguerra venne concessa in gestione ai Pangrazzi per un importo di circa 70 mila lire annue. La segheria rimase in esercizio fino agli anni Sessanta.

* * *

Il fabbricato è un egregio esempio di segheria veneziana. La casetta dei segantini è collocata a ovest della tettoia. È particolarmente grande.

Misura infatti circa 8 metri e mezzo di lunghezza ed è divisa in due locali, uno dei quali è adibito a stalla, e con fienile nel sottotetto. La tettoia è lunga circa 14 metri. La gora scorre lambendo il prospetto nord.

È lunga circa 80 metri. Il tetto, a due falde, è sorretto da semplici capriate e rivestito con doghe in legno.

Attualmente la segheria è completa in ogni suo accessorio, anche se in deprecabile stato di abbandono.

Segheria Daprà

Scarse sono le notizie della segheria Daprà.

È sita poco a monte della nuova segheria ex-Daprà, successivamente Dallaserra, in sponda sinistra del Rabbiés, di fronte alla chiesetta di S. Anna.

Nella carta catastale austriaca è chiaramente riprodotta con il simbolo topografico e la gora con presa nei pressi del ponte sul Rabbiés al quale scorre parallela per una cinquantina di metri.

La segheria appartenne ai Pangrazi e ai Daprà, cioè agli stessi proprietari della segheria più a valle. Attorno agli anni Quaranta non era già più in funzione. Venne in parte demolita per costruirvi una centralina elettrica. Si usufruì dello stesso percorso della gora, che fu riattata in cemento.

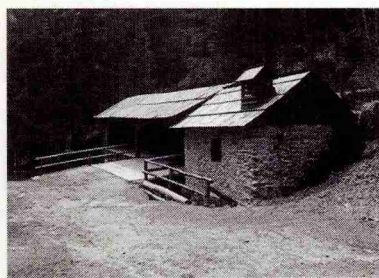
La centralina occupò gran parte della tettoia.

La casetta dei segantini, che fu conservata, è l'unico elemento superstite del vecchio opificio, la memoria del quale è svanita anche dalla coscienza generazionale.



Segheria Molignoni

La segheria Molignoni è la più ben conservata della valle. Si trova oltre le ultime case di Rabbi Fonti, in ambito del Parco Nazionale dello Stelvio. È stata completamente restaurata di recente ad iniziativa della direzione del Parco stesso che l'ha resa funzionante tanto da diventare una delle attrazioni dei visitatori. Si tratta di un opificio molto antico, ben segnato sulla mappa catastale austriaca del 1859.



torrente, a protezione dall'irruenza delle sue acque che scorrono entro argini naturali. La gora è quindi molto lunga. Misura circa 150 metri. Essa affianca l'edificio sul prospetto di occidente, lasciando la parte aperta della tettoia verso il torrente.

La prima notizia sicura che si conosca si riferisce al decreto di aggiudicazione del 4 novembre 1905 col quale si lascia ai fratelli Angelo e Antonio Molignoni l'eredità del padre Simone, morto il 10 febbraio dello stesso anno. Al punto 9, la scrittura precisa:

«(...) 9. Rassica l.d. al Piano P.N. 1054 cui ogni parte confina la Consortela Fratte stimata Cor. 460.

(...) » ⁽⁴⁷⁾.

L'edificio rispecchia la classica organizzazione urbanistica e i caratteri architettonici e tecnologici delle segherie veneziane. La tettoia è lunga quasi 15 metri; la casetta dei segantini quasi 5. Il tutto è largo m 4,30. Sono in muratura a vista la casetta dei segantini e il basamento della tettoia. La tettoia, costruita in legno, è sorretta da semplici capriate coperte da doghe in legno. La gora è in muratura a esclusione dell'ultimo tratto che è in legno.

Come si disse, l'intero edificio è perfettamente conservato e funzionante. Esso rappresenta uno dei poli di attenzione per un progetto didattico degli opifici della valle di Rabbi.

Le segherie temporanee

Nella ricerca archivistica sugli opifici della valle di Rabbi, si sono rinvenuti numerosi incartamenti relativi alla richiesta di edificazione di segherie. A quanto si apprende, si tratta di opifici realizzati soprattutto in val Cercéna in corrispondenza di tagli di legname, esauriti i quali gli opifici stessi dovevano essere smantellati. Venivano eretti in assiti fissati su d'una semplice piattaforma lapidea a secco.

A più di un secolo di distanza nulla, o quasi, rimane di quei rustici fabbricati. L'eco di essi rimbalza nei racconti della gente: si parla di «muretti» di pietra sparsi nei pascoli costeggianti il torrente senza tuttavia precisarne la genesi e l'uso.

Ci sembra giovevole, per la comprensione della stretta aderenza passata tra attività umane e ambiente, riportare alcuni brani di documenti inerenti tali segherie temporanee lasciando al lettore ogni conseguente interpretazione poiché, come si è detto, ogni memoria fisica è scomparsa. Il significato di questi brani è quindi esclusivamente documentario. Oltre a contribuire alla conoscenza della consistenza degli opifici nella valle, rappresenta un ottimo contributo alla comprensione dell'economia forestale vigente all'epoca.

La prima richiesta in ordine di tempo di costruzione di una segheria, fu indirizzata all'autorità competente da Serafino Ferrante quale procuratore del Sig. Andrea Edoardo Gil di Verona. Il disegno annesso, con relativa legenda, chiarisce che il Sig. Gil già possedeva una segheria e che la richiesta riguardava la costruzione di un edificio da addossare a quello esistente. Non si hanno chiare notizie sul luogo preciso dove tali segherie furono costruite. Sono nominati la valle di Rabbi e il torrente Rabbies, ma nulla di più. Dal disegno la segheria appare prossima a un ponte, detto «dei Parolotti»; ma nessuna delle persone interpellate sa dove potesse trovarsi.

Alla domanda del Gil fa seguito il permesso di costruzione.

«Imp. Reg. Giudizio Distrettuale in Malé

Si ha preso in considerazione l'idea di costruire una rascia nella valle di Rabbi lungo il Rabbies, meditata dalla Dita Gil di Verona.

Se con questa costruzione, come è esposto non viene alterato il corso del torrente, il Capitanato per tecnici riguardi non si oppone alla medesima; ritenuto però che la Dita vada d'accordo coi proprietari del relativo fondo. Per viste forestali però si trova di stabilire le seguenti condizioni:

1. Il mulino di sega servirà soltanto per rassicare i legnami provenienti dai boschi comunali di Bollentina, e sarà disfatto allorché questi boschi non somministreranno più delle piante.

2. Pel permesso di rassicare altre legne, devesi impetrare nuova licenza, e sarà interdetto alla supplicante di servirsi di questo mulino a rassicare legnami di altra provenienza a scanso d'una multa di f 30, e di 60 per la seconda contravvenzione.

La terza trasgressione sarà punita con una doppia multa, e colla demolizione dell'edificio.

Con ciò si evade il suo rapporto degli 8 Febbraio p.p. N. 392 di cui ritornasi gli allegati.

Dall'I. R. Capitanato Circolare Trento li 2 7bre 1834» ⁽⁴⁸⁾.

Segheria Mengoni

Nel 1836 un certo Giovanni Mengoni chiese il permesso di erigere una segheria lungo il torrente Ragaiòlo per «rassicare» il legname del quale aveva acquistato il diritto di abbattimento.

«Tirolo Meridionale

Rabbi 17 Febbraio 1836

Li qui sottoscritti proprietari della Montagna così detta del monte Solle, concede al levatore Gio Mengoni fu Bortolo di poter erigere una Sega per distrigare i legnami che si ritrova in detta Montagna come appare giudizialmente al capitolato d'incanto dei 9 corente, così gli permetono, che in detta Montagna si possa frabricare una Sega sotto le seguenti condizioni

1. Occorendogli gli necessari legnami per frabbicare la Sega doverrà necessariamente averne il permesso dal deputato che a tal uopo non solo,

ma anche per essere sorvegliante durante la lavorazione di detta sega, in conseguenza dovrà in mano del Deputato pagarne l'importo di detti legnami.

2. Si obbliga il Mengoni doppio d'aver eretta la detta sega, che resti sollo in sua proprietà Anni tre e non più passato questo tempo sarà tenuto di distruggere la detta Sega e di rimettere il suolo come prima.

3. Si obbliga altresì qualora i proprietari volessero che il detto edificio restasse in sua proprietà di rinunziarlo doppio passati i tre anni, e il tutto a stima da due periti, che verranno eletti dalle parti.

4. Si obbliga pure il Mengoni di sottostare e pagare in tutto appuntino il sesto che verrà ricavato dall'edificio, e legnami a detta de periti.

5. Si obbliga ancora il mentovato di pagare qualunque siasi danno che recar potrebbe in occasione di detta Sega come sarebbe erbaggio ed altri danni ricognsciuti di pagare anche questi, non solo a perizia ma quanto ma ... (?) voto di più.

6. Finalmente si obbliga di pagare tutte queste quote in mano del Deputato, che verrà eletto dai particolari qual somma verrà versata dal Mengoni avanti il termine di tre anni, così si furono convenuti, ed accordati sempre alla presenza dei sottofirmati testimoni.» ⁽⁴⁹⁾

Chiude il documento una serie di nomi, 20 in tutto, compreso il «Levatorio» Giovanni Mengoni.

Il permesso ufficiale di erezione della segheria è del 10 luglio 1836.

«All'I. R. Giudizio distrettuale di Malé

In evasione del rapporto dei 31 Marzo a.c. N. 953 ritornasi qui appiegata la supplica di Giovanni Mengon di Rabbi, diretta ad ottenere il permesso di poter erigere un mulino da sega, onde colla stesso ridurre in assi li spartiti di legnami legittimamente ricavati dal monte del Sole di promiscua proprietà di molti consorti di Rabbi, avvertendo, che nulla osti alla erezione della predetta rasica.

Si rilascia quindi al petente il chiesto permesso, sempre però colla condizione che del mulino da sega in discorso abbia a prevalersi soltanto per segare i legnami provenienti dal predetto monte, che terminata la segazione lo debba prontamente demolire, e ciò a scanso di quella pena pecuniaria, che credirà cotesto Ufficio di dettare.

Si ingiunga poi al Giudizio di prefigere una multa per l'eventuale segazione di quei pezzi, che non fossero di provenienza del nominato monte, e ciò per evitare possibilmente i contrabandi di legname, che in simili occasioni sogliansi commettere.

Col ritorno degli allegati

Dall'I. R. Capitanato Circolare

Trento li 10 Luglio 1836» ⁽⁵⁰⁾.

Non si sa quando la segheria fu costruita. Nella topografia annessa alla domanda appaiono affiancate a quella di cui si tratta: a monte la segheria Berti e a valle la segheria Tolameotti. Evidentemente il Tolameotti era proprietario di più di una segheria nella val Cercéna. La topografia risale infatti al 1836, mentre la richiesta che vedremo risale all'anno successivo.

Bartolomeo Talameotti acquistò il diritto di tagliare un lotto di bosco stimato in circa 400 piante tagliabili, di proprietà di Antonio Mengoni. A tal fine il Talameotti chiese il permesso di erigere una segheria sul monte Fornace, nella val Cercéna. Sembra che essa sia stata costruita nella zona tra la malga Stableti e la malga Tremenescà bassa.

«All'Imp. Reg. Giud. Dis. di Malè

Meditando il S.r. Bortolo Tolameotti di Samonclevo erigere un mulino a sega nel monte Fornace in Rabbi del comune di S. Giacomo, si fa capo di presentare l'analogo disegno osservato fatto dal A. e ciò allo scopo di rassicare le borre provenienti da 400 piante comperate da Antonio Mengoni e ... (?) nella Selva Fassa pure in Rabbi e già ispezionate dal Delegato forestale dietro ordine superiore per cui ... (?) fra poco attesero il permesso di poter usare a piacere di queste piante ... (?) l'unito contratto di compravendita.

L'assenso della convenzione per l'impianto di questa rassa ... (?) consta dell'unito ... (?)

Servo

Bortolo Tolameotti

Samonclevo li 24 luglio 1837» ⁽⁵¹⁾.

Il permesso di costruzione venne concesso dietro sopralluogo del Delegato forestale alla condizione che una volta terminato «di ridurre ad assi» le 400 piante, la segheria venisse demolita.

«Inclito Imp. Reg.o Capitanato Circolare

Ispezionato dal p. Delegato forestale di Malè la località ove Bortolo Tolameotti di Samonclevo medita di erigere un mulino a sega, rilevò desso come emerge dal suo rapporto dei 18 c. m. N. 212, che lo stesso, abbenchè scarseggi di acque, è intenzionato prefabbricarsi detto edificio. In vista di ciò, è considerando ben'anco che il Comune di S. Giacomo, quale proprietario della predetta località annuisce alla domanda del Tolameotti, e considerando che per vista di polizia forestale nulla osta all'erezione del predetto edificio, qualora il petente non lo impieghi soltanto per ridurre in assi i pezzi da opera guadagnati dalle 400. piante a foglia lineare di privata provenienza; e qualora desso si obblighi a demolire la Rassa trascorsi che saranno due anni, tempo che si ritiene più che sufficiente per segare i pezzi predetti.

L'umile scrivente opina con tutta sommizione, potersi da cotest'Inclita I. R. Carica rilasciata al Tolameotti l'implorato permesso e ciò qualora così le piaccia, sotto l'esatta osservanza delle condizioni testè indicate.

Restando in tal guisa doverosamente evaso il pregiato attestato dispaccio dei 12 Agosto a.c. N. 12608/2235, lo si ritorna qui appiegato in uno a i rispettivi allegati, per l'ulteriori benparsi disposizioni.

Dall' I.R. Ufficio forestale

Trento li 28 8bre 1837.» ⁽⁵¹⁾

«All' I. R. Giudizio Distrettuale in Malè

Coll'osservanza delle condizioni suggerite nel qui acchiuso rapporto fore-

stale e coll'adempimento degli obblighi incontrati col comune di S. Giacomo, si autorizza Bortolo Tolameotti di Samonclevo alla meditata erezione di un mulino a Sega alle falde del monte «Stabletti» all'luopo di poter ridurre in assi quattrocento piante da lui comperate nel bosco di Fassa di proprietà privata.

All'utilizzazione delle piante dovrà però precedere la dissegnazione forestale, e le preserizioni da operarsi intorno al taglio delle medesime.

Evadegli con ciò il suo rapporto dei tre del prossimo passato Agosto N. 2579. le di cui prodotte gli si ritornano, coll'avvertenza, che fatto il conveniente uso del rapporto forestale lo stesso dovrà essere restituito a questa parte.

Dal I.R. Capitanato del Circolo

Trento li 12. Novembre 1837» ⁽⁵¹⁾.

Successivamente il Tolameotti, in società con Giovanni Mengon, acquistò una partita di circa 3000 piante per tagliare le quali fece richiesta di realizzare un'altra segheria, vicina a quella precedentemente costruita.

«L'Imp. Reg. Capitanato del Circolo di Trento

All'i.r. Giudizio Dist.e Malè

L'eccelso governo con alto suo decreto del 4 corr. N. 30309/4086 permette che dei proprietari dei boschi privati posti sul monte Tremenesca sia, giusta la convenzione del 15 Luglio 1838 venduta a Bortolo Tolameotti di Samonclevo, e Gio Mengon di Rabbi una partita di piante N. 3000 mature al taglio, e sorpassanti il diametro di once sette contro designazione forestale e l'osservanza delle prescrizioni, che loro verranno dall'Agente forestale dettate.

Ciocchè riguarda la domanda dei nominati Tolameotti e Mengon di poter erigere una sega cotesto Giudizio agirà a termini del proprio istituto solo in esecuzione del surriferito alto decreto trovasi in caso di evasione l'inculcarli di attivare suessi la più rigorosa vigilanza, onde non venga ridotto in assi del legname, il quale fosse stato illecitamente tagliato, e mediante questa riduzione venisse alla necessaria controlleria sottratto.

Presta così riscontro il suo rapporto del 20. 7bre 1838 N. 3328 col ritorno degli allegati per ulteriori suoi incombenti.

Trento li 19. Gennaio 1838» ⁽⁵¹⁾.

«Lodevole Imp. Reg. Giud. Distrettuale Malè

Con alto decreto dell'Eccelso Imp. Reg. Governo dei 3 Gennaio a.c. N. 30382. insinuato con riv.to disp. Giud.le dei 2 Febb. stesso anno N. 323/39 vennero abilitati l'umilissimi sottoscritti nelle persone di Bartolomeo Tolameotti di Samonclevo, e Giovanni Mengoni di Rabbi, a poter recidere le legne da assi comperate ed esistenti nel bosco «Tremenesca» di Rabbi dei comproprietari, rappresentati da Francesco Pederagnana di San Bernardo. Ora però li sottossegnati ricorrente meditano di tagliare questa selva e di ridurre a legname atto ad opera in assame e in altri pezzi secondo che a loro presentargli l'occasione di smerciarli.

Perciò fare rendesi necessario la costruzione di un mulino a sega, quale lo mettono sul monte «Tremenesca» anzi sulla riva destra del torrente

Ragaiollo che alla base di questa montagna vi scorre, e giusta l'unito documento vennero dagli stessi consorzi incoraggiati mercecchè si fanno dovere di presentare a codesto Lod. Imp. Reg. Giud. annalogo disegno, giustificante la posizione del luogo ove viene collocato e i limitrofi confini come da evidenza ... (?) dal medesimo.

Ciò premesso, e ritenuto che con questa nuova fabbrica, non vadi a pregiudicare alcune bene ne privato ne comune, si sperano i sottoscritti dessere favoriti, premessi i rilievi, di seco istituto, di conferente permesso, e quanto prima integrando di dover dar mano alla fabbrica, onde in primavera poterla rifare.

Sicuri della grazia li sottoscrivono con rispetto, e si chiamano

Umilissimi e Devoti Servi

Giovanni Mengoni

Bortolo Tolameotti

Samonclevo il 15 Febb. 1839» ⁽⁵¹⁾.

Il permesso venne concesso alle medesime condizioni del precedente: terminato il taglio delle 3000 piante la segheria doveva essere smantellata.

«Al Bmeo Tolameotti e Giov. Mengon

Sopra la supplica di Bortolo Tolameotti di Samonclevo e Gio Mengon di Rabbi 16 feb. a.c. N. 483 per permesso politico di dirigere un mulino a sega sul monte Tremenesca.

Visto il prodotto disegno ed il contratto fatto tra i supplicanti ed i proprietari del detto monte che gli vendettero parte della legna del medesimo. Visto il finale protocollo d'ispezione di ieri fatto sulla faccia del luogo in confronto dei comproprietari confinanti, capo e perito.

Considerando che l'edificio viene eretto conforme l'arte.

Considerando non offrire alcun pericolo d'incendio.

Considerando non esservi alcuna opposizioni né per parte dei confinanti, né per visto politico forestali

Detto I. R. Giud.o D. accorda ai supplicanti Tolameotti e Mengon il permesso politico di erigere la disegnata fabbrica a sega in riva a torrente Ragaiollo al piè del monte Tremenesca e alla distanza di 12 pertiche circa dal rivo Tremenesca giusto il prodotto disegno.

Questo permesso viene limitato unicamente all'uso di segare i legnami comperati dai supplicanti col documento 15 Luglio 1838; finito il qual uso a norma del loro contratto la rassa dovrà distruggersi fatta la penale di f. 50.

Ogni legname non bollato, non proveniente dal detto monte Tremenesca, si trovasse alla detta sega sarà confiscato, e ritenuto di contravvenzione, e per questo sarà proceduto secondo le norme vigenti.

Malè 21 Mag.o 1839» ⁽⁵¹⁾.

Al quasi esaurimento del taglio delle precedenti 400 piante, il Tolameotti chiese il permesso di conservare la segheria e di utilizzarla per il taglio di parte delle 3000 piante successivamente ottenute in assegnazione.

«Lodevole Imp. Reg. Giud.

Il sottoscritto umile ricorrente Bartolamteo Tolameotti di Samonclevo ottenne dall'Indito Capitanato in data 12 O.bre 1838 N. 17379 in ... (?) di questo Lod.e Giud.o 21 detto N. 3843/577 Forest. il permesso di poter erigere come ha eretto un mulino a sega alle falde del monte Stabletti per ridurre ad assi N. 400 piante acquistate dai proprietari del monte Fassa, qual edificio dovea durare soli due anni, e che col corrente mese va ad ultimare la rassicatura delle dette 400 piante.

In data 15 luglio 1838 esso Tolameotti in unione di Gio. Mengon di Rabbi, comperò dai consorti della Montagna Tremenesca N. 3000 piante di alto fusto ed ottenne li 3 Genna.o p.p. N. 30302 dell'Ecclesio Governo il relativo permesso come venne insinuato da questa Lod.e Carica a 2 Febb.o 1839 N. 325/39.

Con decreto di questo Lod.e Imp. Reg. Giud.o 21 Maggio 1839 N. 483 ottennero esso Bartolamteo Tolameotti e Giovanni Mengon, il permesso politico di un mulino a Sega nel monte Tremenesca, già eretta, ed andante; ma siccome questo mulino non è sufficiente all'interesse dei Supplicanti per rassicare nel prescritto termine le assi delle suaccennate 3000 piante, perciò supplica esso Tolameotti di potere introdurre quella rammentata rassica eretta nei monti Stabletti ossia Fornace che va ad ultimare il lavoro delle 400 sue accennate piante, e che è vicina, e distante sole 12 pertiche dalla nuova eretta, di poter introdurre parte delle accennate 3000 piante e continuare fino alla loro consumazione, a tempo prescritto e contate per la nuova eretta la rassicatura ad assi.

(...) data li 1 Luglio 1839

Bortolo Tolameoti» ⁽⁵¹⁾.

Non avendo ottenuto immediato riscontro il Tolameotti insistette nella richiesta elencando una serie di motivi tra i quali fu la consegna, a breve tempo, di un cospicuo numero di «assoni» necessari alla costruzione del ponte di S. Lorenzo a Trento.

«Lod.e Imp. Reg. Giud.o Distr.e

Accusa il sottoscritto umilissimo supplicante B.meo Tolameotti da Samonclevo il ricevimento del rispettato rescritto dei due corr.te N. 2255/261 Forest. e nuovamente supplica questo giudizio, onde degnarsi si voglia almeno fino al termine ad esso ricorrente concesso di tenere in attività il mulino di Rassica esistente da vicino al nuovo eretto, e nel monte dei Stabletti, ossia Formaci, che deve sussistere fino a tutto il prossimo ventuno mese di Novembre, onde con questo mulino almeno fino a quell'epoca poter introdurre e rassicare le borre provenienti dalla montagna Tremenesca pei seguenti riflessi

a) Perché con più presto, che viene tagliato il bosco Tremenesca, altrettanto vantaggio nella vegetazione

b) Perché tutti li boschi limitrofi al detto mulino di Rassica Stabletti, o Fornaci, sono di recente tagliati, e non si possono tenere dei superfuggi come deve essere noto a questo Lodevole Giud.o, che potrà informarsi da quelle persone che crederà congnizionate

c) perché il supplicante col valersi di questo mulino di Rassica disimpegna una Commissione ad esso commessa, e che non potendola adempiere

dovrebbe sottostare a gravi danni, che è la fornitura di tutti gli assoni, occorrenti per il suolo del ponte di S. Lorenzo in Trento

d) Perché infine senza danno ma con vantaggio del bosco Tremenasca potendosi valere di questo edificio va ad eseguire al più presto il taglio delle piante in esso esistente, ed esso Tolameotti ne riprenderebbe grande vantaggio.

Si designa quindi per li accennati veridici motivi di ottenere la grazia, che implora nel momento, che si rassegna col massimo rispetto.

Bortolo Tolameotti» (non datato) ⁽⁵¹⁾.

Non è stato possibile accertare quale esito abbia avuto la «supplica» per la carenza della documentazione. Ignoto è quindi il destino toccato alla segheria: se dovette essere demolita in base alla convenzione o se poté essere utilizzata, assieme a quella eretta successivamente, onde completare il taglio dell'intero secondo lotto di legname.

Molino Cicolini

Non soltanto le segherie erano oggetto di contratti, alle volte di contese. È plausibile che in un ambiente strettamente forestale quale è la valle di Rabbi esse rappresentassero una delle maggiori fonti economiche. La ricchezza d'acqua corrente e le necessità alimentari della regione comportavano pure - e questo appare con sufficiente persuasione nella presente ricerca - la presenza di molini. Nell'archivio del Giudizio Distrettuale di Malé è conservato l'incartamento relativo al permesso di costruzione di un molino a nome di un certo Cicolini. La documentazione è corredata dal progetto. Dalla consultazione degli atti non è però possibile individuare dove e se tale molino sia stato eretto:

«Lod. I. R. Giud. Dist.

Antonio Cicolini - detto Poinel - di Tassè in Rabbi meditando d'erigere in un suo grezivo vicino alla propria casa dominicale tra il torrente Rabbies e strada per Rabbi un mulino a macina fece assumere da un P. Geometra il corrispondente disegno, e qui lo produce in allegato.

In questo disegno porge evidentemente, dalla cui topografia, la situazione d'onde intendesi fare questa fabbrica, e dal profilo e pianta come deve venir eretto. Egli viene fatto tutto sul suolo del petente, e così i rispettivi condotti nè ha altri confinanti dalla strada di Rabbi da una parte e dall'altra il torrente stesso. Ciò premesso prega l'umilissimo ricorrente Ant. Cicolini perché il Lod. I. R. Giud. apresi da sua parte i voluti rilievi si degni impartirle il politico permesso che stante le adotte ragioni non esita dubitare.

Sulla speranza si qualificio con rispetto

Umile Servo

Antonio Cicolini» ⁽⁵²⁾.

Alla domanda il Comune di Rabbi oppose resistenza davanti al Giudizio Distrettuale di Malé, elencandone le ragioni.

«Lodevole I. R. Giud.o D.e di Malé

In evasione a venerato Decreto dei 20 spirato Aprile N. 11775 si riferisce quanto segue

1. Nel Comune di Rabbi esistono 9. nove edifici di Mulino a macina contenenti due macine per ogni Mulino.

2. tali edifici sono sufficienti pei bisogni della popolazione e non travagliano tutti i giorni dell'anno.

3. In questo Comune gli Mugnaj acquistano il trentadue di quello che macinano, tal mercede non si fa se già una tassa fissa od arbitraria.

Finalmente l'intenzione che medita il petente Cicolini apporta certamente alli attuali Mugnaj e operanti un certo danno.

Dal Comune di Rabbi

li 3 Maggio 1842.» ⁽⁵²⁾

L'atto è estremamente interessante perché al punto 1 documenta la presenza di nove molini operanti nella valle di Rabbi. Al diniego del Comune il Cicolini rinoltrò la domanda corredata dalle motivazioni suffraganti la necessità personale di poter erigere il molino.

«Alla Rappresentanza Comunale di Rabbi

Sottofirmato nelli ultimi giorni di Aprile presentaj all'Imp. Reg. Giu.o D.e di Malé onde ottenere permesso di fabbricare ne miei stabili, vicino alla mia abitazione un Mulino a macina. Il predetto Giu.o con suo Decreto 8. spirato Maggio mi negò di erigere tal edificio, che mi sarebbe di grande utilità al mantenimento di mia numerosa famiglia. Stante la grande distanza che dalla mia abitazione ai mulini a macina ora esistenti, e riconoscere doverono l'utile che può riportare nel mio vicinato, come il tutto gliè notorio.

Credo che gli sarà noto che esercitj l'arte di mugnaio per quindici anni circa, non ebbi mai niuni riclami che stimolato da miei domestici mandj un mio figlio nel Borgo di Cles ad apprendere cognizione su tall'arte, e mantenimento di tal fabbriche.

La fabbrica di detto Mulino a macina sarà eretto con tutta maestria, tantè che viene fabbricato a mezzodi della pubblica strada di qui, con ornato, che da disegno già presentato al Lod.e Giud.o non gli sarà ...(?) pel pubblico ornato.

Suplico quindi questa ...(?) che colla sola verità voglia interpersi presso il Lod.Giu.o onde ottenere tale permesso, riconosciuta la verità di quanto esposi e rassegnandomi umilmente

Antonio Cicolini

Rabbi li 2. Giugno 1842» ⁽⁵²⁾.

In calce alla lettera una serie di firme riconoscono la veridicità di quanto scritto. Tra queste quella del Capo comune Mengon, lo stesso che aveva firmato il precedente diniego.

Non si sa se il Cicolini poté procedere alla costruzione del molino. Non ne è stata trovata notizia alcuna. C'è inoltre da ritenere che essendo da Tassè, il richiedente progettasse di erigere l'opificio in quel vicinato. Ma a Tassè non è mai stata trovata traccia di molini. Si tratta, ovvia-

mente, di supposizioni suggerite dalla naturale curiosità di conoscere l'epilogo della vicenda. Essa comunque, riveste una certa importanza per le informazioni che fornisce circa la consistenza dei molini in valle di Rabbi e della stessa professione molitoria.

Conclusioni propositive

A compendio di questa ricerca che ha cercato di ricostruire il patrimonio storico industriale connesso all'energia idrica della valle di Rabbi, ci sembra opportuno proporre una meditazione sulla opportunità di una riqualificazione dell'intero sistema. È d'altronde vero che la maggior parte delle «fabbriche» che lo compongono hanno completamente perduto le loro caratteristiche specialistiche essendo state trasformate, nel migliore dei casi, in abitazioni civili quando non sono state addirittura rase al suolo.

Una proposta potrebbe riguardare la redazione di un opuscolo o, anche, di un pieghevole atto a illustrare la portata storico-economica che le industrie d'acqua hanno avuto in questa piccola ma bellissima valle alpina, e a localizzarle. La pubblicazione, ovviamente, dovrebbe essere il risultato della completa mappazione degli edifici esistenti o trasformati o demoliti.

Tuttavia il vero interesse per un recupero didattico delle industrie dell'acqua della valle va, secondo noi, indirizzato verso quegli edifici ancora in perfetto, in buono o in discreto stato di conservazione. Essi sono: la *fucina Marinelli*, a Pondàsio, il *mulino Ruatti*, alla Birreria, la *segheria Molignoni*, al Pian e, con un radicale restauro, la *segheria Dallserra* alle Fonti. A questi si potrebbe aggiungere il *caseificio turnario di S. Bernardo*, anche se di costruzione recente, a testimonianza del panorama economico della valle.

Gli edifici citati, a esclusione della segheria Dallserra, necessitano di pochi interventi restaurativi essendo stati in esercizio fino a poco tempo fa o, come nel caso della fucina Marinelli, già restaurati dai proprietari e mantenuti dagli stessi in attività.

Rimandando alla descrizione dello stato di conservazione alle schede specifiche, un piano d'intervento potrebbe essere riassunto come segue:

a) allestimento di una guida in cui, utilizzando il materiale di questa ricerca, si tratteggia una panoramica globale delle industrie dell'acqua della valle di Rabbi;

b) concentrazione dell'interesse su un solo edificio, per categoria, ben conservato e mantenuto in efficienza.

Con l'esecuzione del secondo punto si viene a realizzare una specie di museo all'aperto specializzato, atto a offrire una visione delle

«industrie» dell'acqua nel loro ambiente naturale e, possibilmente, in funzione.

Un servizio navetta, con orari e giornate definiti e notificati con appositi messaggi, può, nell'arco di una giornata, servire i quattro edifici rappresentativi: la fucina, il mulino, il caseificio, la segheria. In particolare, gli interventi proposti per singolo edificio possono essere specificati come segue.

Fucina Marinelli

L'attuale proprietario, mantiene occasionalmente in esercizio l'officina per affezione personale. Con estrema cortesia e gentilezza, unitamente a un pizzico di orgoglio professionale, è sempre disponibile a illustrare a chiunque sia interessato l'intero funzionamento e la lavorazione degli utensili in ferro. Per un'auspicata conservazione dell'officina e dell'arte che esprime, si potrebbe instaurare un contratto di collaborazione con il fabbro.

Molino Ruatti

L'edificio del molino Ruatti necessita di alcuni interventi, oltre che di consolidamento, di restauro conservativo - architettonico, indirizzati anche ai meccanismi esterni, quali la gora, le docce e alla ricostruzione delle ruote idrauliche. Con tale intervento, da affidarsi, oltre ad un professionista ad un esperto artigiano, il mulino può riprendere l'attività.

Particolarità del medesimo è la completezza del fabbricato. Esso infatti, conserva in buone condizioni la stalla, l'aia con fontana e, al piano superiore, la cucina e la stanza da letto arredata con pregiati mobili d'artigianato locale. La visita guidata risulterebbe quindi di somma utilità per la conoscenza diretta di un ambiente alpino di vita quotidiana.

Il locale del molino dovrà essere munito di balaustra onde distanziare i visitatori dalla zona di macina.

La visita dovrebbe comprendere l'aia e la stalla a essa prospiciente. Quella al piano superiore, cioè alla cucina e alla stanza da letto, dovrebbe invece essere opportunamente regolamentata per precisi problemi statici (solaio) e per le difficoltà di accesso.

Caseificio turnario

È un po' l'emblema dei molti sparsi nella valle e che sono la menzione materiale di una consolidata tradizione economica. Di costruzione recente, pure di recente è stato smesso. La vicinanza alla strada e la sua ubicazione nel maggior centro abitato della valle lo rende atto all'inserimento nel piano generale dei «vecchi mestieri».

La segheria Molignoni, al pari della fucina, è stata recentemente restaurata. Perciò l'intervento, onde armonicamente inserirla nell'itinerario, si limiterebbe a poche, opportune rifiniture di carattere squisitamente «etnografico».

La sua posizione, isolata e immersa nel bosco, è l'ottimale coronamento per un'escursione didattica che comprende l'intera valle di Rabbi, vale a dire un ambiente prettamente alpino e la cui economia tradizionale espressivamente ne contraddistingue la storia umana.

Note

- (1) G. GORFER (a cura di), *Per una difesa del territorio. La sistemazione dei bacini montani in provincia di Trento attraverso i secoli*, Trento, Edizioni Arca, 1991.
- (2) AST, GDM, Rabbi Acque Acidule 93, 1825-1868.
- (3) AST, GDM, Rabbi 79, 1845-1853.
- (4) G. ŠEBESTA, *La via dei molini - Dall'esperienza della mietitura all'arte di macinare (molinologia)*, S. Michele all'Adige, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 1977.
- (5) G. ŠEBESTA, o.c.
- (6) G. ŠEBESTA, o.c.
- (7) AST, GDM, Rabbi 79, 1845-1853.
- (8) O. BRENTARI, *Guida del Trentino*, Bologna, Forni Editore, 1890-1902.
- (9) Libri Tavolari di Magràs, P.T. 112.
- (10) Libri Tavolari di Magràs, P.T. 112.
- (11) AST, Libri di archiviazione di Malé, 1906, ff. 3280-3285.
- (12) Libri Tavolari di Malé, P.T. 81
- (13) AST. Libri di archiviazione di Malé, 1884, N. 1041.
- (14) AST. Libri di archiviazione di Malé, 1899, ff. 3204-3207.
- (15) AST. Libri di archiviazione di Malé, 1900, ff. 3734-3739.
- (16) AST. Libri di archiviazione di Malé, 1907, ff. 2483-2486
- (17) AST. Libri di archiviazione di Malé, 1911, ff. 682-687.
- (18) Libri Tavolari di Malé, P.T. 213.
- (19) Libri Tavolari di Malé, P.T. 213.
- (20) Libri Tavolari di Malé, P.T. 334.
- (21) AST, GDM, Rabbi 79, 1845-1853.
- (22) AST, GDM, Rabbi 79, 1845-1853.
- (23) AST, GDM, Rabbi 79, 1845-1853.
- (24) Libri Tavolari di Magràs, P.T. 243.
- (25) Libri Tavolari di Magràs, P.T. 31.
- (26) O. BRENTARI, o.c.
- (27) AST, Libri di archiviazione di Malé, 1895, N. 133.

- (²⁸) AST, Libri di archiviazione di Malé, 1902, ff. 706-709.
 (²⁹) AST, Libri di archiviazione di Malé, 1929, ff. 229-233.
 (³⁰) AST, Libri di archiviazione di Malé, 1929, ff. 229-233.
 (³¹) AST, GDM, Rabbi 79, 1845-1853.
 (³²) Libri Tavolari di Rabbi, P.T. 569.
 (³³) AST, Libri di archiviazione di Malé, 1928, ff. 537-542.
 (³⁴) Libri Tavolari di Rabbi, P.T. 1428.
 (³⁵) AST, GDM Rabbi 79, 1845-1853.
 (³⁶) AST, Libri di archiviazione di Malé, 1922, ff. 725-728.
 (³⁷) Libri Tavolari di Rabbi, P.T. 1085.
 (³⁸) AST, Libri di archiviazione di Malé, 1903, ff. 1588-1591.
 (³⁹) AST, Libri di archiviazione di Malé, 1898, N. 82.
 (⁴⁰) AST, Libri di archiviazione di Malé, 1885, N. 837.
 (⁴¹) AST, Libri di archiviazione di Malé, 1895, N. 552.
 (⁴²) O. BRENTARI, o.c.
 (⁴³) AST, GDM, Rabbi Acque Acidule 92, 1833-1848.
 (⁴⁴) AST, GDM, Rabbi Acque Acidule 92, 1833-1848.
 (⁴⁵) AST, GDM, Rabbi Acque Acidule 92, 1833-1848.
 (⁴⁶) AST, GDM, Rabbi Acque Acidule 93, 1833-1848.
 (⁴⁷) AST, Libri di archiviazione di Malé, 1905, 3549-3552.
 (⁴⁸) AST, GDM, Rabbi 77, 1818-1837.
 (⁴⁹) AST, GDM, Rabbi Acque Acidule 93, 1825-1868.
 (⁵⁰) AST, GDM, Rabbi Acque Acidule 93, 1825-1868.
 (⁵¹) AST, GDM, Rabbi Acque Acidule 93, 1825-1868.
 (⁵²) AST, GDM, Rabbi 79, 1845-1853.

Fonti manoscritte

Archivio di Stato di Trento (AST)
 – Libri di Archiviazione di Malé
 – Giudizio Distrettuale di Malé (GDM)
 Ufficio Tavolare di Malé
 Ufficio del Catasto Urbano di Malé

Fonti scritte

- O. BRENTARI, *Guida del Trentino. Trentino Occidentale*, vol. 4, Bassano, Pozzato, 1895.
 A. CASETTI, *Guida storico-archivistica del Trentino*, ed. Società di Studi per la Venezia Tridentina, 1961.
 A. GORFER, *Le valli del Trentino. Trentino Occidentale*, Calliano, Manfrini, 1977.
 G. GORFER (a cura di), *Per una difesa del Territorio. La sistemazione dei bacini montani in provincia di Trento attraverso i secoli*, Trento, Ed. Arca, 1991.

- G. ŠEBESTA, *La via dei molini. Dall'esperienza della mietitura all'arte di macinare (molinologia)*, S. Michele all'Adige (e bibliografia ivi citata), Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 1977.
- G. ŠEBESTA, *La via del legno*, S. Michele all'Adige (e bibliografia ivi citata), Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 1983.
- G. ŠEBESTA - *Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, S. Michele all'Adige*, Calliano, Manfrini.

Le macchine ad acqua nella cultura rurale trentina: le fonti orali

di Renzo
GROSSELLI

Circa 40 ore di registrazione sonora su cassetta che hanno visto come protagonisti 31 testimoni: 26 uomini e 5 donne. Questo il risultato di un'indagine di storia orale che abbiamo intrapreso agli inizi di quest'anno e portato a termine alla fine di maggio per il Museo. L'indagine mira ad affiancare alle macchine ad acqua esposte nella struttura museale di S. Michele un primo complesso di informazioni direttamente raccolte presso chi aveva svolto parte della propria vita lavorativa avvalendosi di quella strumentazione o, anche, aveva partecipato a un nucleo familiare la cui attività economica ruotava appunto attorno a un mulino, un laboratorio di fabbro o una segheria alla veneziana. L'idea, quindi, era quella di mettere in archivio il maggior numero di informazioni raccolte dalla viva voce dei testimoni, prima che sia definitivamente tardi, *«dei contesti vitali entro cui gli oggetti sono nati o svolgono le loro funzioni legate all'uomo»* (A. M. Cirese, *Oggetti, segni, musei*, 1977) per affiancare quindi agli oggetti gli uomini, le loro azioni, le loro idee. Per continuare il tragitto che vuole il museo non più solo esposizione e spazio didattico, ma vero e proprio laboratorio (*«deciso superamento del museo deposito: ad esso spetta il compito di documentare non soltanto l'oggetto, ma anche il contesto economico, sociale, linguistico e antropologico, momenti di vita e di lavoro, la storia del quotidiano»* (M. Tozzi Fontana, *I musei della cultura materiale*, 1984). Ma anche, per disegnare attorno agli oggetti le comunità in cui quegli oggetti, nel nostro caso quelle macchine, avevano una funzione e hanno avuto una storia che si è ormai quasi irrimediabilmente conclusa (esistono ancora sul territorio rari casi di funzionamento di macchine ad acqua). L'entità museale, con iniziative come questa, si muove a 360° per reperire la documentazione più completa, anche storica, sociale ed economica, relativa all'oggetto, affrontando sullo stesso un discorso complessivo che va molto al di là della sola rappresentazione.

Evidentemente, uno degli strumenti-principe per giungere al museo-laboratorio sono le testimonianze orali, ovvero le registrazioni sonore che hanno come oggetto le memorie di vita dei testimoni. Sono soprattutto le metodologie di indagine che permettono di indagare le fonti orali che possono aiutare a ricostruire accanto agli oggetti il loro paesaggio sociale che ormai è tutto, o quasi, racchiuso nel passato. Solo



i metodi e la strumentazione della storia orale possono permetterci di filtrare, attraverso le ultime crepe del passato, quei meandri di micro-socialità che danno un senso compiuto e situano nel sociale e nel culturale quelle macchine e quegli attrezzi che il museo espone. Quei meandri di microsocialità che non trovano segnali cospicui nelle normali fonti scritte (L. Passerini, *Storia e soggettività. Le fonti orali, la memoria*). Anzi: non si vede come un museo ergologico possa più fare a meno di un archivio sonoro di dimensioni cospicue (oltreché, evidentemente, di un archivio fotografico e di un archivio filmografico). Ed è evidente a tutti che, trattandosi di una collezione di oggetti che si rifà alle ultime fasi della «civiltà alpina tradizionale» il tempo a disposizione per la realizzazione di un tale archivio è piuttosto ristretto e ci regala al massimo un pugno di anni possibili per indagare gli ultimi testimoni di una fase storica. Senza con ciò dimenticare le debolezze e le perplessità sollevate da una metodologia di indagine piuttosto recente. È nota a tutti la critica fondamentale portata alla strumentazione orale: quella cioè di «essere un semplice indicatore della tendenza umana alla produzione di miti» (G. Contini, «Fonti orali e storia delle identità» in *Rassegna degli archivi di Stato*, XLVIII - 1,2, 1988). Come pure è nota la seconda, e potenzialmente devastante, critica portata alle fonti orali: quella di rappresentare, né più né meno, che una produzione di testi di tipo letterario, che non ha a che fare direttamente con persone e con eventi, ma piuttosto con costrutti verbali, «racconti» (A. Portelli, in *International Journal of Oral History*, 6, 1, 1985). In realtà, gli studiosi più accorti hanno ormai intuito che la strumentazione orale, se raffinata, dà luogo a un materiale conoscitivo insostituibile che però va analizzato con una adeguata strumentazione interpretativa che eviti di coglierne solo la valenza autocelebrativa, la collezione di sociogrammi e di stereotipi discorsivi che col passare del tempo si sono cristallizzati in un certo ambiente sociale. «Il valore di queste ricostruzioni consiste nel mostrare come effettivamente, attraverso il percorso esperienziale di uno o più individui (è andata la storia); cioè nel mostrare in modo dettagliato come gli individui hanno scelto, cosa hanno scelto, quali ostacoli sono stati in grado di superare e quali no, come sono stati trasformati dagli avvenimenti circostanti e dalle loro stesse scelte» (G. Contini, op. cit.). Da parte nostra siamo da anni convinti che una certa critica, bacchettona e formalista, di origine cattedratica, abbia cercato di buttare via, con l'acqua calda della storia orale anche il bambino, costituito da una produzione di fonti informative insostituibile. Anche quando era evidente che alcuni aspetti del sociale e del culturale e, soprattutto, alcuni ambiti sociali e culturali erano sondabili quasi solamente attraverso questo strumento in quanto lasciavano scarsi o nulli sedimenti in altre fonti. Tra l'altro, la stessa critica che cercava di gettare alle ortiche la strumentazione della storia orale e i suoi risultati in termini di creazione di fonti, accettava invece altre fonti quali le memorie, i resoconti

giornalistici e altro ancora che con la fonte orale avrebbero dovuto condividere gran parte delle perplessità da costoro sollevate.

Ma nel nostro caso, io credo, possiamo proporre una ulteriore considerazione che può aiutarci a superare le incertezze legate alla storia orale. I musei alpini, quelli ergologici o della civiltà contadina, hanno sempre fatto riferimento alle fonti orali per collezionare la maggior parte delle informazioni di cui abbisognavano per raccogliere, smontare e rimontare e illustrare il funzionamento di macchine e oggetti esposti al pubblico. Pur trattandosi, in questo caso, di informazioni, diciamo così, di tipo tecnico, non facenti parte di un racconto, condizionato quindi da valori e scelte di chi narra (con tutto quanto di ambiguo vi può essere nel termine «tecnico») è evidente quindi che una testimonianza orale registrata può essere utile, oltretutto per connotare socialmente e culturalmente un oggetto, anche per definirne qualche caratteristica tecnica, o per annotarne la terminologia dialettale con le sue variabili di valle.

In realtà, la scelta non è tra il fidarsi e il non fidarsi delle fonti orali. Si tratta invece di imparare a usarle. E imparare a usarle significa da una parte apprendere a gestire al meglio il contatto tra intervistatore e testimone, dall'altra a interpretare il risultato della registrazione. Ciò vuol dire saper stimolare colui che ricorda a evitare le rappresentazioni mitiche e il racconto stereotipato. Significa anche saper individuare, su un diagramma ideale dove sono stati riprodotte molte interviste, quelle informazioni che sono il risultato di una morale sociale più che della memoria.

Ho affrontato questo impegno di ricerca con alle spalle 15 anni di esperienza di raccolta di testimonianze orali (in totale forse un migliaio di testimonianze per complessive 600 ore di registrazione), riguardanti soprattutto, ma non solo, il fenomeno dell'emigrazione trentina nel mondo.

I testimoni sono stati individuati sia attraverso le informazioni fornite dal Museo di S. Michele, sia attraverso una ricerca sul territorio da parte del ricercatore. Le conversazioni che abbiamo registrato sono state 28 e hanno interessato, si diceva, 31 testimoni. Tra loro le donne sono state 5, due sole sentite in singola testimonianza e le altre tre assieme al marito con cui avevano operato sulla struttura ad acqua. Le conversazioni hanno riguardato 8 botteghe di fabbro, 9 segherie alla veneziana e 11 mulini, a cui si deve aggiungere la fonderia e bottega di lavorazione del rame della famiglia Manzoni di Vezzano. In due casi si è trattato di interviste a testimoni le cui famiglie avevano gestito contemporaneamente un mulino e una fucina o un mulino, una fucina e una segheria. In un caso il testimone aveva operato sia in un mulino di famiglia che, successivamente, in un laboratorio di falegnameria che si avvaleva anche di macchine mosse ad acqua. Quest'ultima annotazione ci permette di rilevare che le testimonianze raccolte non riguar-

dano solo segherie alla veneziana, mulini e fucine con macchine ad acqua. Oltre alla già citata falegnameria, abbiamo recuperato le memorie di un testimone che ha lavorato in una segheria ad acqua per il marmo e abbiamo raccolto informazioni, qui e là con i vari testimoni, relative a macchine ad acqua per la lavorazione delle stoffe, della pasta alimentare, per la produzione del cemento e per la macinazione di carni.

La grande maggioranza dei testimoni si situa tra i 70 e i 90 anni di età (precisamente 1 con più di 90 anni, 8 con più di 80 e 11 con più di 70) mentre solo 11 testimoni hanno meno di 70 anni (9 più di 60 anni e 2 più di 50 anni).

Per quanto riguarda l'origine di valle dei testimoni, abbiamo cercato di fare in modo che essi rappresentassero un poco tutto il Trentino. Quindi, 16 interviste sono state fatte nel Trentino Occidentale e 12 in quello Orientale. Molto meno, invece, è stata rispettata la meno significativa ripartizione tra Trentino Settentrionale e Meridionale. In effetti, solo due interviste, una ad Ala e l'altra a Cimego, hanno interessato testimoni del Trentino Meridionale. Ciò è anche dovuto al fatto che in alcuni casi si è voluto recuperare la memoria di intere *zone delle ruote*. Così è stato per Calavino, Predazzo, Vezzano dove abbiamo sentito più di una persona. Anche nei casi di Pondàsio, Cimego, Olle di Valsugana, Vigolo Vattaro, Cloz e Molveno, pur attraverso una sola intervista, abbiamo cercato di stimolare i testimoni affinché facessero affiorare ricordi attinenti non solo alla loro attività lavorativa e alla loro officina, ma anche a quelle che vi stavano attorno.

Tre testimoni (un fabbro, un mugnaio e un segantino) erano stati sentiti prima dell'avvio delle registrazioni. Con questi contatti volevamo stabilire se fosse possibile portare avanti delle interviste basate soprattutto sul racconto libero, senza un preciso questionario di riferimento (metodo da noi seguito nel campo dell'emigrazione). La cosa si è rivelata subito come poco produttiva per vari ordini di ragioni e si è deciso quindi di sottoporre a ogni testimonianza una precisa sequenza di domande, facendo peraltro attenzione a lasciare libero spazio al racconto e anche alla digressione narrativa. Con l'accumularsi delle interviste il questionario si è via via arricchito di nuovi quesiti.

La maggior parte delle interviste ha avuto una durata variabile tra l'ora e le due ore. Le interviste erano state previste all'interno o nei pressi delle strutture ad acqua in cui i testimoni avevano agito. Ma la cosa si è rivelata poco agevole in quanto si trattava spesso di locali abbandonati e inospitali in cui era difficile trovare il minimo confort per poter portare avanti al meglio la registrazione. Purtroppo, alcune interviste sono state registrate in mulini e officine di fabbro. Un solo testimone ha rifiutato l'intervista dopo averla in un primo tempo accettata. In tutte le interviste il ricercatore ha posto le domande nel suo dialetto trentino.

Tutti i testimoni, meno uno, hanno risposto alle domande usando il loro dialetto di valle.

Non è questa la sede per una analisi dei risultati dell'indagine. Pensiamo comunque di essere legittimati a pensare che il complesso delle registrazioni rappresenti una fonte di notevole valore per un approccio conoscitivo a 360° delle macchine ad acqua nella realtà trentina, soprattutto nel periodo che va dal 1920 al 1970.

Come si è detto, le interviste hanno mirato a delineare attorno alla struttura ad acqua una rete sociale che esprimeva qualità economiche e culturali. È stato interesse preciso del ricercatore quello di storicizzare al massimo ogni ricordo. In questo senso, a ogni passo di memoria il ricercatore ripeteva all'intervistato le domande: quando, in che epoca, all'epoca tua, di tuo padre, di tuo nonno? È risaputo, infatti, che spesso la memoria dei testimoni fossilizza in un unicum i ricordi personali con il sentito dire e le narrazioni dei più vecchi. Di seguito annotiamo la griglia di quesiti sottoposti ai testimoni:

1) In primo luogo si è cercato di definire l'ubicazione, geografica e storica, della (o delle) «macchina ad acqua» su cui il testimone ha operato (o attorno a cui ha ruotato una parte della sua vita).

2) Quindi si è cercato di definirne le eventuali modifiche conosciute (dovute anche a danneggiamenti conseguenti a fattori naturali).

3) Si è cercato di far descrivere la struttura dal testimone, che si esprimeva nel suo dialetto. Si è così voluta mettere in archivio sia una terminologia di valle, sia osservazioni relative ad eventuali differenze strutturali di macchinari e fabbricati in valli diverse.

4) Si è chiesto al testimone di fornire informazioni relativamente alla presenza di macchine ad acqua nella sua zona e sui tempi della loro scomparsa.

5) Si sono poi raccolte informazioni relative alla tradizione familiare di mestiere del testimone, alle fasi della vita lavorativa, alle valenze culturali che la comunità assegnava a quell'attività economica, a quel gruppo economico. In questo senso si è tentato di capire soprattutto quali fossero le «entrate» economiche familiari dovute alle macchine ad acqua, quali invece quelle dovute ad altre attività (coltivazione della terra, allevamento, attività complementari quali quella di trasportatore, attività svolte all'esterno del nucleo familiare quali quelle di «serva», operaio e altro).

6) Si sono poi poste delle domande relative alla tipologia dei prodotti, alle epoche di lavorazione e alla qualità della lavorazione nelle diverse epoche, ai contratti messi in essere con la «clientela», al «bacino d'utenza» di ogni struttura ad acqua.

7) Si è poi sollevato il problema delle gerarchie interne al nucleo sociale che gestiva le strutture produttive, alle differenze sessuali e di età, alla qualità e quantità del lavoro.

8) Il nucleo successivo di quesiti volgeva a definire le tipologie di contratti che venivano a collegare la «clientela» con i proprietari di macchine ad acqua, l'eventuale necessità di intermediazioni (o meno) per trasporti, manutenzione, costruzione di pezzi, acquisto di materiali vari e altro.

9) Un altro nucleo di quesiti ha mirato a raccogliere informazioni relative all'esistenza o meno di una corporazione di artigiani, di una eventuale solidarietà di classe, scambio di informazioni, gergalità rituale.

10) Altri quesiti cercavano di definire la qualità economica dell'attività legata alle macchine ad acqua, in diversi periodi, il rapporto tra tradizione e modernità nello sviluppo storico conosciuto in metà secolo (l'epoca di riferimento dei testimoni).

11) Si è infine proposto ai testimoni di spiegare le possibili ragioni della scomparsa (o ormai scarsa presenza) delle strutture economiche «mosse ad acqua».

Molte valli trentine non hanno avuto voce in questa indagine. E addirittura qualche zona geografica di ampio risalto non ha ottenuto nessuna registrazione (pensiamo per esempio a Bleggio, Banale, Lomaso, Rendena). Altre valli, o zone popolate ed estese, hanno ottenuto una sola intervista. È evidente che sarebbe consigliabile una conclusione dell'indagine che potesse andare più a fondo nella ricerca dei testimoni ed estendersi quindi a tutto il territorio trentino. Ciò permetterebbe evidenti possibilità di comparazione e apporterebbe certamente altre novità conoscitive. Una eventuale continuazione dell'indagine potrebbe anche prevedere l'avvicinamento e l'intervista di alcuni anziani testimoni che, pur non avendo direttamente lavorato sulle macchine ad acqua, possano fornirne una «visione» esterna, quella cioè che la comunità si faceva di fabbri, mugnai e segantini.

Montagna e pianura: quali confini?

di Paul
GUICHONNET

Il titolo dell'intervento che mi è stato affidato è: «Montagna e pianura: quali confini?».

Se ho capito bene l'intento dei nostri amici organizzatori, non si tratta dei confini naturali, e l'emerito professore di geografia dell'Università di Ginevra vi potrebbe illustrare in termini morfologici il contatto tra due mondi, quello del territorio che circonda l'arco alpino e quello dei massicci montani della catena.

Si tratta invece del confine più sottile del mondo socio-economico e, possiamo dire, psicologico e morale. È il problema della percezione e dell'uso della montagna sia da parte della gente del posto, che da parte degli abitanti provenienti dalla pianura. Questi ultimi costituiscono oggi una percentuale rilevante e, a volte, la maggioranza della popolazione alpina.

Sono dunque le riflessioni di uno studioso oriundo di un paese del Monte Bianco, che, per impegno scientifico e amore delle montagne, ha girato le Alpi per mezzo secolo.

In quest'arco di tempo ho percorso un itinerario intellettuale che mi ha portato dall'entusiasmo giovanile a considerazioni più distaccate e direi, anche a costo di deludervi, più pessimistiche sullo stato presente e l'avvenire delle Alpi.

Serbo il ricordo della scoperta dei villaggi montani nell'immediato anteguerra quale discepolo del grande maestro Raoul Blanchard, professore all'Istituto di geografia alpina di Grenoble. A quel tempo esisteva ancora una civiltà rurale molto viva e lo sviluppo turistico e industriale riguardava solo alcune zone. Questa situazione ci pareva realizzare il giusto equilibrio fra tradizione e modernità.

Oggi, davanti allo spettacolo desolante del crollo di questa società radicata da secoli, se non da millenni, in un ambiente naturale peculiare, abbiamo la tendenza a incolpare quelli della pianura, saliti quasi all'assalto delle montagne per colonizzarle e sfruttarle.

Se ci riferiamo al concetto hegeliano del mondo come volontà e rappresentazione, vediamo però che siamo stati noi stessi ad aver costruito un modello ideale della montagna, che ne sopravvalutava le capacità di reggere alla sfida dei grandi spazi delle città, retti dalle logiche del consumismo, del profitto e della crescita. Noi non abbiamo voluto contrapporre una risposta alternativa, cedendo all'illusione che sarebbe stato l'*homo alpinus* a trasformare in veri e propri montanari quelli della pianura saliti sulle alture.



Siamo stati noi, figli e amici dei monti a forgiare il mito delle Alpi, ma questa mitizzazione ci ha nascosto la lenta e inesorabile sottomissione a centri di potere esterni che hanno imposto le proprie decisioni.

Il famoso geografo Karl Ritter spiegava il destino dei popoli e delle nazioni in termini di *Raum*, lo spazio, e di *Lage*, l'ubicazione. Grazie a questi concetti, possiamo capire la forza e la debolezza delle Alpi e la loro specificità. Le Alpi non sono montagne originali per dimensione o condizioni climatiche dissuasive. Il loro problema non è tanto l'altitudine – se confrontata con il limite superiore degli abitati nell'Himalaya o nel Tibet – o la verticalità dei pendii. È vero che nei periodi di tecnologie deboli la vita era difficile a causa della neve, delle valanghe, delle frane e delle intemperie, ma questo aveva una conseguenza fondamentale: l'adattamento all'ambiente. L'abitato si adeguava al soleggiamento, l'economia contadina ai livelli di vegetazione: si praticava l'agricoltura nel fondovalle e nelle radure dei versanti, più in alto si sfruttavano la foresta e i pascoli. Esisteva un nesso intimo e inscindibile tra natura e cultura, un giusto equilibrio tra le capacità del suolo e il carico umano sopportabile. Lo stato demografico consentiva, entro certi limiti, una certa flessibilità a seconda del miglioramento delle tecniche agro-pastorali. Penso, ad esempio, alla cosiddetta «rivoluzione della falce» e alla «cultura del fieno» che, alla fine del Medioevo, hanno consentito in alcune regioni delle Alpi austriache e svizzere di sostituire gran parte della cerealicoltura con l'allevamento bovino e l'economia lattifera, mentre la scoperta del presame ricavato dallo stomaco dei ruminanti valorizzava la trasformazione del latte in formaggio pregiato.

L'artigianato lavorava le materie prime locali: lana, piante tessili, minerali per fabbricare vestiti o attrezzature nella casa familiare. Il sovrappopolamento relativo e la disoccupazione invernale venivano regolati mediante la valvola di sicurezza dell'emigrazione stagionale che forniva denaro contante ricavato all'estero.

Sono i tratti ben noti della cosiddetta cultura tradizionale, oggi decantati e rimpianti dai nostalgici dei tempi passati. Questo equilibrio tra risorse e popolamento, a volte precario e turbato dalle guerre, dalle epidemie, dai peggioramenti climatici, durò circa fino alla metà del secolo scorso, per sopravvivere, a seconda delle zone, sempre più difficilmente, fino agli anni '30-'40.

Non mi soffermerò su questi aspetti, che vengono analizzati in tutti gli studi sulla montagna. Se cerchiamo invece di individuare la vera peculiarità delle Alpi, che ne fa un caso unico nel mondo, vediamo che questa catena costituisce uno spazio molto antropizzato e popolato, circondato da paesi ad alto livello di sviluppo tecnico-economico. Sembra una cosa ovvia, ma se prendiamo in considerazione altre catene montuose, come le Montagne Rocciose negli Stati Uniti e nel Canada o, esempio ancora più sorprendente le montagne del Giappone, si noterà

che, benché ubicate in paesi ricchi e attivissimi, sono quasi disabitate (nel Giappone la montagna ricopre l'80% del territorio e ospita poco più del 10% della popolazione).

Situate nel cuore dell'Europa, le Alpi interpongono un ostacolo tra i due spazi maggiori del nostro continente: il Mediterraneo, culla della civiltà giudeo-cristiana, e le ampie facciate oceaniche delle pianure fertili, dei concentramenti industriali e dei porti aperti sui territori d'oltremare. Il fatto di sapere se le Alpi uniscono o dividono costituisce un tema classico e, direi, ribattuto della geografia. Possiamo dire, senz'altro, che l'elemento «legame» ha, nel complesso, prevalso sulla componente «barriera». Il concetto delle Alpi chiuse, blocco di rilievo ostile, immagine mentale che ha avuto una lunga vita e che troviamo ancora a volte nella letteratura odierna, si è tramandato probabilmente sulle orme della lunga orofobia diffusa dall'Antichità classica fino al '700, poi, dall'infatuazione per il «buon selvaggio», che è stato forse troppo eroicizzato per la vita rude e le virtù morali che gli sono state attribuite.

L'arco alpino è sempre stato attraversato e valicato, salvo periodi di regresso o di stasi dovuti a peggioramenti climatici o rovesciamenti della congiuntura europea (la scoperta del Nuovo Mondo, ad esempio, rese marginale il traffico transalpino verso il Mediterraneo).

Dalla Preistoria al tempo dei Romani, che hanno reso i passi valicabili, e all'età d'oro dei mercanti del Medioevo, fino alla rivoluzione delle ferrovie, per non dire delle autostrade e dei trafori che hanno collegato i dislivelli opposti, la circolazione e la mobilità degli uomini e dei beni sono elementi caratteristici della geografia delle Alpi. Si potrebbe dire, senza esagerare, che l'ostacolo fisico è stato superato in modo tale che l'arco alpino, per l'abbreviamento che consente ai percorsi trasversali, funziona in confronto alle pianure come un aspiratore di traffico automobilistico pesante.

Questo è dovuto, come ben si vede sulla carta, alla morfologia della catena, profondamente incisa da sistemi vallivi longitudinali (il Vallese, la Valtellina, l'Engadina, il Tirolo) o trasversali (la valle dell'Adige, per fare un solo esempio), scavati dalla glaciazione quaternaria, che si inseriscono fino al cuore dei massicci. Se, in termini di geografia fisica, poniamo la domanda: «Montagna e pianura, quali confini?» ci accorgiamo che l'estrema penetrabilità delle nostre montagne fa sì che, per così dire, il basso risale e si mescola intimamente al montano mediante questi «golfi di pianura» – secondo l'espressione del geografo francese de Martonne – che portano all'interno dei più alti rilievi i paesaggi e i modi di vivere della periferia.

Il popolamento ne fu grandemente facilitato. L'occupazione umana dei primi autoctoni della preistoria, poi dei Celti e dei Romani «orofobi», al di fuori delle grandi valli complessivamente poco densa, ai tempi delle Grandi invasioni – dal V al X secolo – fu sommersa da

etnie salite dal basso, che costituiscono la massa del popolamento alpino centro-orientale. Slavi e Germani si sono insediati nelle montagne sostituendo il loro nomadismo con una sedentarietà adattata al nuovo ambiente, che si basa sull'agricoltura praticata fino ad alta quota e sullo sfruttamento dei boschi e dei pascoli.

Lungo l'arco alpino le culture, le psicologie, le attitudini verso la natura erano diverse. Se complessivamente i modi di vita erano simili, le risposte alle costrizioni dell'ambiente riflettevano gli orientamenti diversi delle mentalità collettive. Poniamo a confronto, per esempio, la sensibilità del mondo germanico nei confronti della flora e della fauna – dal mitico *Tannenbaum* al simbolo dell'*Edelweiss* – e il romanico disboscatore delle Alpi occidentali.

Nell'arco alpino, caratterizzato da un popolamento pluri-linguistico, non si sono mai realizzate né un'unità etnica né una civiltà comune, salvo forse in certi periodi quali il Barocco e la Controriforma quando vi è stata una capillare diffusione di forme religiose e artistiche.

Per secoli il sistema demografico ed economico delle Alpi si è autoregolato nel suo funzionamento interno e nelle sue relazioni con la pianura. La catena veniva attraversata, ma veniva considerata un oggetto estraneo alle preoccupazioni degli Stati. Costituiva un serbatoio di uomini e di energie sospeso, per così dire, al di sopra delle zone di pianura. Gli abitanti delle Alpi esportavano i loro prodotti, la loro forza-lavoro e anche il loro coraggio tramite il servizio militare mercenario.

Alla diversità etnico-linguistica corrispondeva la frammentazione politica. Dal '500 in poi, con l'affermazione dei grandi Stati nazionali, assolutisti e accentrati, le Alpi si sono trovate in posizione di debolezza. Le monarchie prima, gli Stati unitari dell'800-'900 poi, hanno gradualmente assorbito la parte montana dei loro territori. Il caso estremo è stato quello della Francia, dove il concetto giacobino del territorio uno e indivisibile non consentiva di privilegiare un lembo del suolo della patria per dotarlo di statuti derogatori alla norma dell'uniformità e dell'uguaglianza. Soltanto la Svizzera riuscì a salvaguardare la propria indipendenza non solo per le virtù guerresche dei suoi montanari, ma anche per il consenso delle Potenze che sfruttavano i vantaggi di un paese neutrale conferendole la funzione strumentale di *Passtaat*, di Stato custode dei grandi passi.

La vita delle Alpi si svolge quindi, oggi, nel quadro di sette stati sovrani e, considerando la struttura federativa di alcuni di essi, è possibile contare una quarantina di entità politiche governative e di centri di decisione, con altrettante «politiche della montagna».

Mentre, come abbiamo detto, fino al '700 la catena univa le popolazioni, il nuovo concetto di confine posto sulla cresta delle montagne separò i versanti opposti, operando una suddivisione geometrica dello spazio politico-amministrativo.

All'età delle nazioni seguì l'esaltazione dei nazionalismi e degli irredentismi che portò alla segmentazione delle unità geografiche. Il caso più emblematico rimane quello del confine italo-francese dopo il 1860, irto di fortificazioni e di zone militari vietate al traffico locale.

La gente di montagna non si poteva opporre in modo netto all'assorbimento culturale da parte della pianura. Il luogo di produzione di beni e il centro di diffusione delle novità è la città e una peculiarità delle Alpi consiste nell'essere rimaste immuni per lungo tempo al fenomeno urbano. Le città erano sede di poteri amministrativi o religiosi ma, in una società prevalentemente rurale e contadina, non erano ancora i poli attivi del cambiamento e dell'innovazione.

Per secoli, all'interno delle Alpi sono esistiti solo piccoli centri poco popolati che sono poi cresciuti con lo sviluppo delle comunicazioni e la prima conquista dell'arco alpino da parte delle ferrovie. Oggi più della metà della popolazione è concentrata nelle città o nelle zone che i geografi chiamano di «riurbanizzazione», con abitati e attività di tipo cittadino diffusi nella campagna. Al termine di questo processo d'involuzione si è giunti, in certi massicci, a creare dal nulla città riservate al solo turismo invernale di massa. Si costruiscono complessi residenziali ubicati al di sopra dell'abitato permanente tradizionale, come è avvenuto in Francia con le cosiddette stazioni integrate tipo Courchevel, la Plagne, Flaine, Avoriaz, o nelle Alpi Marittime con Isola 2000. Lo sciatore vive in un grande condominio in un contesto simile a quelli delle città, e al termine della sua giornata sportiva va a fare la spesa al vicino supermercato.

Noi conosciamo bene, nelle nostre regioni, le modalità del cambiamento della società tradizionale. Essa era un organico omogeneo per il forte legame che esisteva tra l'uomo e il suolo. La rappresentazione e l'immaginario della natura avevano, per gli autoctoni, a dir vero poco poetici, valori prevalentemente utilitari e prosaici. Curvo sul declivio che lavorava faticosamente, il montanaro non aveva né il tempo né la voglia di guardare i monti sublimi e le meraviglie della natura. Quando, nel 1730, il re Vittorio Amedeo II di Piemonte ordinò la realizzazione del catasto generale della Savoia, la Comunità di Chamonix fu spaventata dalla prospettiva di pagare tasse sulle immensità nevose e rocciose del massiccio del Monte Bianco. Fu così deliberato all'unanimità di far dare dal governo di Torino tutto questo spazio, percorso solo di rado dai raccoglitori di cristalli e dai cacciatori di camosci, «a quelli di Courmayeur».

Lo sguardo nuovo sulle Alpi fu portato dai primi visitatori della fine del '700, attratti dall'alta montagna, economicamente priva di valore. Per questi stranieri le Alpi sono ormai un oggetto da ammirare per sé, comportamento che la gente del posto considerava stranissimo e un po' folle. Ben presto però gli autoctoni si misero al servizio di una clientela benestante che portava denaro e forniva risorse.

All'inizio la trasformazione dell'economia tradizionale fu lenta e i primi mutamenti rilevanti dell'antica società alpina, immobile da secoli, si verificarono nella seconda metà del secolo scorso. Il ventennio 1860-1880 fu un momento «cerniera», segnato da fenomeni a volte poco appariscenti.

Tra i primi segnali di mutamento figurano il calo demografico della popolazione autoctona – dopo il massimo raggiunto nel decennio 1838-1848 – e l'inizio dell'esodo rurale, favorito dalla penetrazione delle ferrovie e aggravato, salvo che nella Svizzera, dall'ecatombe della Prima guerra.

In secondo luogo si verifica un regresso dell'agricoltura di montagna, ancora praticata ma messa in condizione di non poter più reggere alla concorrenza della produzione intensiva di pianura – è il caso, ad esempio, dei grani e del vino. Si pensò di compensare il minor reddito agricolo con l'apporto di risorse nuove, specifiche della montagna. Le prime, ancora limitate a zone privilegiate, erano il turismo estivo e l'alpinismo, riservati a una ricca clientela alberghiera. Poi vi fu lo sfruttamento delle acque per la produzione di energia elettrica, il famoso «carbone bianco».

Dall'inizio del secolo fino agli anni '70 questo modello funzionò con risultati spettacolari e le Alpi colpiscono per l'intensità e la velocità delle trasformazioni. Sono poche le regioni del nostro continente a registrare mutamenti così profondi e a volte irreversibili.

Serbiamo tutti il ricordo di questi tempi felici che hanno toccato l'acme nei famosi «trenta gloriosi», e poi dalla fine della guerra all'attuale crisi mondiale iniziata negli anni '75.

Se torniamo alla domanda: «Quali confini tra montagna e pianura?» possiamo dire che il «modello pianura» ha conquistato, praticamente, la maggior parte dell'arco alpino.

La società alpina dell'ultimo dopoguerra fu spinta da una specie di frenesia ottimistica mista a un certo complesso di superiorità verso le altre regioni meno favorite.

Il quadro attuale non è più roseo e ci vorrebbe un lungo discorso per elencarne gli aspetti negativi. Mi limiterò, schematicamente, a qualche constatazione:

- avvento di una spazialità e di una società alpina disuguali e dualiste, con zone disertate e impoverite e regioni sviluppate;
- popolazione in forte aumento globale ma ormai «desalpinizzata», se si può dire così, dato che la maggioranza vive nei fondovalle e nelle città. Più della metà della popolazione è oggi concentrata, come abbiamo detto, nei centri urbani e proviene dalle pianure. La crescita demografica è dovuta al saldo migratorio positivo;
- noncurante delle fragilità dell'ambiente, l'uso del territorio ha prodotto deturpamenti a volte irreversibili;

– con la nazionalizzazione dell'elettricità, l'industria elettrometallurgica ed elettrochimica ha perso la rendita derivata dal basso costo di produzione dell'energia. Le fabbriche sono sulla difensiva o chiudono. Alcune (come ad esempio la Cogne di Aosta) vengono mantenute in attività solo per ragioni sociali e sono, economicamente, in stato di asfissia;

– crisi e regresso dell'agricoltura – con innalzamento dell'età media dei proprietari d'azienda – mal compensata da una produzione di alta qualità (vini, formaggi, frutta), a costi elevati e penalizzata dalle offerte della cosiddetta «grande distribuzione»;

– il mutamento più radicale, vero e proprio sconvolgimento, avvenuto nel decennio tra il 1960 e il 1970, è la cosiddetta «rivoluzione della neve» che ha dato origine, in certe regioni, a una monoeconomia del turismo invernale: i pesanti svantaggi della neve sui pendii, penosamente subiti per secoli dalle società montane, si sono trasformati in una fonte di reddito. Questo fenomeno, tuttavia, invece di rivitalizzare l'insieme dell'arco alpino ha aggravato le disparità e le disuguaglianze spazio-sociali. Possiamo infatti stimare 6000 chilometri di zone specializzate nel turismo invernale, cioè circa un ventesimo, della superficie della catena.

La Francia, con il famoso «Piano neve» del 1970, ha spinto all'estremo la politica di mercificazione tecnocratica e speculativa di un ambiente naturale considerato come «prodotto» da vendere a una clientela agiata. Sono stati impiegati ingenti mezzi e investimenti costosi per gli impianti di risalita, le funivie, le strade d'accesso, il rimodellamento del rilievo, l'innnevamento artificiale mediante cannoni da neve e inurbamenti ad alta quota con condomini di tipo cittadino. La popolazione autoctona non è stata veramente resa partecipe di questa pianificazione della montagna o si è lasciata sedurre dal profitto immediato ricavato dalla vendita di terreni e pascoli richiesti per edificare le superstazioni integrate o sistemare le piste.

Il risultato di questa politica di crescita per la crescita, poco curante della nozione di equilibrio tra possibilità di accoglienza e sviluppo smisurato, è la crisi di questi nuovi centri, occultata in gran parte dalla propaganda ottimistica. Le stazioni sono indebitate e mantenute con il contributo dei poteri pubblici. Dopo l'euforia delle Olimpiadi di Albertville una revisione drastica della politica della neve è ora in atto. I piani edilizi sono fermi a vantaggio della ricerca di un miglioramento del tasso di occupazione che non supera, in media, il 50%, ostacolata dalla concorrenza dei viaggi verso paesi esotici. D'altra parte anche il decantato «modello tirolese» del turismo presso le aziende agricole mostra i suoi limiti.

La gestione del turismo è un problema preoccupante, se pensiamo che la montagna alpina, all'infuori delle grandi città della fascia esterna, accoglie oggi un numero di turisti complessivamente superiore a quello

della popolazione permanente. Nel dipartimento della Savoia, il più colpito dagli effetti negativi del turismo speculativo, esistono 400.000 posti letto per una popolazione residente di appena 375.000 abitanti.

È tempo di concludere e vorrei soffermarmi brevemente su due punti. Di fronte al predominio di un modello di vita di «pianura» le popolazioni alpine reagiscono in modo diverso.

Il primo atteggiamento è piegarsi all'andamento fatale delle cose e della congiuntura del consumismo e del profitto. Come scriveva con una battuta un po' feroce un geografo francese: «accettare il passaggio dalla civiltà scomparsa della segale a quella della pizza surgelata».

Un altro modo è la spartizione del territorio in tre settori: il primo vivo e retto dalla logica della modernità a tutti i costi; il secondo, la media montagna prealpina ieri ricca, popolata e fiorente, lasciata oggi a un progressivo abbandono. Il terzo difeso, come una vetrina della natura selvaggia, da contemplare nei parchi nazionali o regionali.

Ultima forma mentale che permette di reggere all'impatto del cambiamento è ritirarsi nel passatismo nostalgico, sognare, con rimpianto, una società dei tempi passati, con una visione «museografica» ed «etnologica» o «archeologica» della gente di montagna.

Lo spettacolo più desolante è, a mio parere, quello del falso folclore di paccottiglia creato per allettare il cliente turistico.

Ho delineato forse un quadro un po' negativo; per concludere, vorrei dire quindi due parole sull'avvenire delle Alpi.

Dal 1950 in poi – e prima ancora in paesi come l'Austria e la Svizzera – sono stati elaborati provvedimenti per rimediare alla crisi delle società alpine. L'efficacia delle cosiddette «leggi montagna», con la partecipazione più o meno estesa della gente del posto è stata diversa. Molto sinteticamente possiamo dire che hanno dato risultati discreti nel piccolo settore alpino della Germania, specie di vetrina per questo ricco paese, nella Svizzera e in Austria, senza purtroppo arginare e fermare il declino. Si sono registrati effetti positivi anche in Italia, con le comunità montane, mentre la Francia non è riuscita a risolvere veramente i suoi problemi.

Il risultato è che, a dispetto delle dichiarazioni generiche dei politici che auspicano uno sviluppo armonioso dei settori di attività, i due tipi di economia da noi analizzati si sono differenziati sempre più, con il prevalere del «modello pianura». L'agricoltura è stata considerata depositaria della conservazione dei modi di vivere tradizionali, ad essa è assegnato il compito di curare l'ambiente – abbiamo in mente la definizione del montanaro «giardiniere delle Alpi» – mentre il terziario turistico è visto come il motore della crescita. La società rurale, rimasta quasi ferma, è oggetto di misure assistenziali. In futuro le Alpi saranno totalmente integrate nello spazio comunitario a cui appartengono già tutti i paesi della catena, salvo la Svizzera, che sta bussando alla porta

dell'Unione europea e che, prima o poi, ne sarà parte integrante o associata.

Ciò significa che, per le massime opzioni, il potere decisionale non spetterà più ai singoli paesi ma alle istanze sovranazionali.

Il fatto preoccupante è che la Comunità dimostra una scarsa sensibilità verso le montagne in generale e le Alpi in particolare.

Le montagne sono un elemento marginale nei paesi del Mediterraneo quali la Penisola Iberica e la Grecia. Il loro ruolo è quasi inesistente nei paesi anglo-sassoni e le montagne della Svezia sono quasi vuote. Maggior rilievo spetta ai paesi del mare e della pianura: Inghilterra, Irlanda, Germania, Belgio, Olanda, Danimarca. Le Alpi sono ritenute montagne ricche, che non abbisognano di niente. Dobbiamo confessare che siamo stati noi stessi ad aver diffuso l'idea del privilegio di vivere in un mondo favorito dalla natura, che ci offre il quadro di un'esistenza felice.

Nessuno a Bruxelles si cura con eccessiva preoccupazione dell'avvenire del milione, o forse più, di contadini alpini le cui aziende spariscono al ritmo di decine al giorno, mentre i media si scatenano e vengono mobilitati governi e istanze comunitarie quando duecento pescatori francesi di acciughe protestano per la regolamentazione delle dimensioni delle maglie delle reti.

Immagino le vostre obiezioni e vi fornisco il modo di controbattere. Mi direte: «Caro signore, ci racconta delle cose ovvie ma quali sono le sue proposte per rimediare a questo stato di cose?» Il problema è di difficile soluzione ma sono probabilmente gli abitanti delle Alpi stessi, a lungo sottomessi a gruppi di pressione esterni, a non aver proposto un modello alternativo atto a ridurre gli aspetti discriminanti dell'uso del loro territorio. Il sistema elaborato nelle pianure non si confà alla specificità dell'ambiente montano e ai bisogni della gente della montagna. Dobbiamo cercare di conciliare e di far riconoscere, tramite i nostri eletti, la necessità di riconciliare tradizione e rinnovamento, sviluppo ed ecologia, per proteggere un ambiente fragile.

In questo processo conviene integrare la dimensione dell'immaginario inteso come recupero dell'esperienza vissuta dai nostri antenati nonché della conoscenza volitiva del presente. L'espressione letteraria ne è il modo più efficace e suggestivo. Sono quindi molto lusingato per l'invito che mi è stato offerto di partecipare all'incontro organizzato per la premiazione del più meritevole libro di montagna edito in lingua italiana per il 1996.

L'intervento è stato pronunciato all'incontro sul tema «Montagna e pianura: quali confini», organizzato dal Gruppo ITAS Assicurazioni in occasione del conferimento del 25° Premio ITAS del Libro di Montagna nell'ambito del 43° Festival Internazionale della Montagna Esplorazione Avventura «Città di Trento», Trento, 30 aprile 1996. È stato successivamente pubblicato in *Atti, Incontro sul tema «Montagna e pianura: quali confini?»* edito dal Gruppo ITAS Assicurazioni nel 1997.

Un «sentiero etnografico» in un parco

Realizzazioni e congetture di ecomuseografia etnografica

di Giovanni
KEZICH

Scopo della presente comunicazione è quello di tirare le fila, almeno dal punto di vista teorico, di un lavoro di progettazione eco/etno-museografica che vede impegnati già da alcuni anni nel Trentino, e in una prospettiva del tutto sperimentale, un museo etnografico, il *Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina* di San Michele all'Adige, e un parco naturale di ambito provinciale, l'*Ente Parco Paneveggio / Pale di San Martino* di Tonadico. Svolta una prima serie di ricognizioni teoriche ed eseguiti alcuni primi importanti interventi di ripristino – primo fra tutti il restauro conservativo della Malga Miesnotta di Sopra in alta Valzanca nel Comune di Canal San Bovo – il progetto, per una serie di motivi contingenti, si trova ora a una svolta nelle prospettive scientifiche e nelle strategie di attuazione. È sembrato pertanto opportuno, da parte di un operatore coinvolto fin dalle origini nella stesura del progetto stesso, cercare di esplicitare, per quanto possibile, sia l'anamnesi del progetto stesso, così come svoltasi fin qui, sia le sue particolari problematiche, che necessitano di un ulteriore approfondimento di ricerca, onde addivenire a «scelte» di ordine scientifico e metodologico.



Musei e parchi naturali: verso una naturale convergenza

Il progetto «*Un sentiero etnografico nel Parco*» per la realizzazione di un percorso ecomuseale nella valle del Vanoi (Canal San Bovo-TN) intorno al quale lavorano ormai dal 1991/92 il *Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina* e soprattutto, con notevole impiego di risorse e di energie, l'*Ente Parco Naturale di Paneveggio / Pale di San Martino* (1), può venire collocato alla convergenza naturale di due particolari percorsi evolutivi, quello dei musei etnografici da un lato, e quello dei parchi naturali e delle aree protette dall'altro.

In campo etnomuseografico, già da tempo i musei-vetrina e i musei-collezione hanno ceduto il passo a intenzioni sempre più dichiaratamente extramurali: dai musei «a cielo aperto» o *Freilichtmuseen*, di impronta prima scandinava e poi mitteleuropea, in seguito affacciatisi fin da noi, si è quindi passati a concezioni più articolate, che vorrebbero ravvisare nel museo una centrale organizzata di strategie di tutela territoriale, per arrivare finalmente all'emergere di un concetto più ampio e

comprensivo, ma dai contorni teorici ancora sostanzialmente incerti, quello dell'*ecomuseo*, che ha avuto recenti vigorosi sviluppi soprattutto in Francia ma anche altrove in Europa (2).

Per quanto riguarda i «parchi» naturali – il concetto di «parco», si ricorderà, è prima soprattutto floristico e poi soprattutto faunistico – la ricerca dell'individuazione di sempre più complessi livelli di integrazione ecosistemica ne ha condotto il cammino, lungo la «*grande catena degli esseri*», sempre più inevitabilmente verso l'uomo. Di qui, la manifesta attenzione contemporanea, all'interno di parchi e aree protette, per l'*antropizzazione* nella sua globalità, e quindi nelle sue relative valenze o disvalenze in senso ecologico, vuoi sul piano dell'analisi storica, vuoi su quello operativo della pianificazione ambientale.

La convergenza di parchi naturali e di musei etnografici appare peraltro tanto più concreta quando un museo e un parco naturale si trovino a divisare forme convergenti di tutela su un medesimo territorio, ovvero nell'area di intersezione di due insiemi diversi e distanti di riferimento teorico, quello ecoambientale da un lato, e quello più propriamente etnoantropologico dall'altro. È questo quello che si sta cercando di fare nel Trentino, dove il *Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina* e il *Parco Paneveggio / Pale di San Martino* si configurano entrambi quali «Enti funzionali» della Provincia Autonoma – una omologia istituzionale che non può che favorire l'attuazione di sinergie operative (3).

E, a favorire queste convergenze, accanto alle grandi correnti di strategia scientifica, vi sono pure una serie di motivi di ordine per così dire «tattico», sui quali vale la pena di riflettere. Da parte dei parchi, l'interesse specifico per i processi di antropizzazione del territorio è infatti anche motivato da una necessità di ordine pratico, che è quella di coinvolgere e associare le popolazioni delle aree tutelate, per cercare di volgerne a proprio vantaggio le tradizionali, complesse, e culturalmente motivate, ostilità e diffidenze. E sarà sicuramente buona cosa che ad esplorare i confini del territorio conteso tra parchi e popolazioni siano collocate delle professionalità di ordine riconoscibilmente *demoetnoantropologico*.

Sul versante opposto, da parte dell'ambito etnomuseale, e del consesso scientifico che lo sottende, vi è invece la necessità anche pratica di operare su territori in qualche modo «preparati» e sensibili alle tematiche della conservazione. Per l'antropologo di oggi, i parchi appaiono quindi quali interlocutori sempre più interessanti, non fosse altro per la lunga consuetudine che questi hanno di operare sul territorio, gestendo situazioni complesse e dinamiche, con un numero molto grande di variabili specifiche.

Vi sono da segnalare, tuttavia, all'interno di queste prospettive quasi naturalmente convergenti, anche alcune cautele.

La prima riguarda la dicitura stessa di «ecomuseo», che finisce ormai per essere assunta inevitabilmente come propria da qualsiasi progetto di tutela territoriale complessa. La nozione, si ricorderà tuttavia, è ancora largamente indefinita in sede teorica. La maggior parte delle realtà che si fregiano della dicitura di «ecomuseo» non sembrano disporre di una benché minima afferenza, e neppure di una vera ambientazione, in campo propriamente etnografico. «*Ecomusei*» vengono infatti definiti di volta in volta una varietà di situazioni, dall'acquario al vecchio filatoio, dallo zoo «riformato» al vecchio deposito di vagoni ferroviari (*sic*), in cui una strategia di conservazione «a tutto campo» si sposti di necessità a una messa in evidenza, a fini didattico-ostensivi, di un livello di interconnessioni ecosistemiche, ma senza che questo comporti di per sé, peraltro, alcuna particolare chiamata in causa di una ricognizione scientifica del campo degli usi e costumi tradizionali (4).

Pertanto, in presenza di progetti che, a torto o a ragione, evocano la nozione di «ecomuseo», difficilmente l'antropologo potrà esimersi dall'interrogarsi sulle effettive connotazioni esibite dal concetto. La nozione, infatti, appare a prima vista del tutto estranea alla tradizione dell'antropologia accademica, sospettosa com'è della maggior parte dei concetti di derivazione apertamente natural-scientifica, «ecologia» inclusa. E, forte di una tradizione di pensiero che vede nel «concetto di cultura» una determinante non determinata, è naturale che l'antropologo si chieda che cosa vi sia, nel senso comune degli studi di matrice ambientalistica, per quanto sofisticati e «*politically correct*», se non una *visione statica delle formazioni socio-economiche a vario titolo preindustriali quali attuazioni specifiche di regimi di adattamento omeostatico all'ambiente naturale* (5).

In modo particolare, l'antropologo moderno non potrà non guardare con scetticismo a un'identificazione *tout-court* delle vestigia storiche dell'*ancien régime* economico con il mito socioculturale dell'autosufficienza alimentare, del sistema omeostatico chiuso, dell'equilibrio con l'ambiente.

Ma tralasciamo per ora il quadro complesso di questo dibattito in sede propriamente socioantropologica, per riferirci piuttosto, alla luce delle esperienze in corso, alle specifiche problematiche cui l'antropologo va incontro sul campo quando, lavorando *in tandem* con un Parco naturale, si addentri nelle complesse, e ancora quantomai acerbe, tematiche di una «ecomuseografia» di indole dichiaratamente etnografica.

Il sentiero etnografico nel Parco

Il progetto «*Un sentiero etnografico nel Parco*», attualmente già in pieno corso d'opera (6), riguarda una piccola porzione del territorio del

Parco Paneveggio / Pale di San Martino e può essere descritto nel modo che segue: la realizzazione di un percorso pedonabile, di sicuro interesse escursionistico, che colleghi lungo tutto il gradiente altitudinale gli insediamenti tradizionali di fondovalle (il paese, nel nostro caso l'abitato di Caoria nella valle del Vanoi) per arrivare a quelli di mezza montagna (i cosiddetti «*masi*» per certe forme di estivazione, i ricoveri dei boscaioli, gli scivoli o *rísine* per l'avvallamento del legname), fino alle grandi estensioni pascolive delle quote più elevate (le *malghe*).

Scopo del percorso è quello di porre in evidenza per il volonteroso pedonatore le strutture principali, opportunamente restaurate o ripristinate, e dunque i manufatti più o meno complessi, di supporto al tradizionale sistema agro-silvo-pastorale di queste valli.

Il percorso si estende lungo la distanza planimetrica di 14 km circa, dagli 800 m ca. slm dell'abitato di Caoria fino ai 1870 m ca. slm della Malga Miesnotta di Sopra, e presenta quindi non trascurabili caratteristiche di impegno escursionistico.

Il punto di arrivo del percorso, la Malga Miesnotta di Sopra, collocata nell'ampio circo morenico dell'alta Valzanca, abbarbicato alle ultime propaggini orientali della catena dei Lagorai, e quasi sospeso sopra alle aeree distese dei fondovalle sottostanti verso mezzogiorno, ripagherà tuttavia il camminatore delle fatiche sopportate. Il ripristino delle strutture della malga – la casèra, alpeggiata fino a pochi anni or sono, e lo stallone, capace di oltre 70 *poste* per bovine adulte – è stato già eseguito a cura del solo Ente Parco, e con notevole impegno finanziario, nel pieno rispetto delle tipologie costruttive originarie. Della malga, costruita o forse ri-costruita nel 1921, come parte dei grandi interventi di bonifica del patrimonio pascolivo messi in atto nel primo dopoguerra dal governo italiano sotto forma di reintegro per i danni di guerra, sono stati attentamente preservati i muri a secco in blocchi scistosi e le grandi coperture a capriata rivestite in scandole, mentre ci si è voluti astenere – una volta tanto! – dall'operare interventi particolari di modernizzazione delle strutture e dei servizi.

A buon diritto, viste le caratteristiche assolutamente esemplari dell'intervento di restauro conservativo effettuato, si potrà presto riferirsi alla Miesnotta di Sopra quale una delle pochissime malghe, se non forse l'unica, delle tradizionali 400 circa del territorio trentino, che possa esibire ancora caratteristiche tipologiche di relativa «autenticità».

Del sentiero, se lo immaginiamo come una specie di serpente, è stata dunque realizzata la testa, mentre mancano a questo punto il corpo e la coda.

Conclusa pertanto la disamina delle realizzazioni acquisite, bisogna ora considerare le prospettive del caso in senso etno/ecomuseografico. Torniamo quindi al sentiero, ripercorrendolo idealmente da capo, assemblando gli elementi raccolti nelle ricognizioni fin qui svolte, quali

possibili *prolegomena* per accertamenti «mirati» ancora da svolgersi sul campo.

Partiamo quindi dall'insediamento di fondovalle, l'abitato di Caoria (400 ab.), frazione di Canal San Bovo, a 817 m slm, che è già stato oggetto di alcune importanti ricognizioni in sede propriamente etnoantropologica (7). L'abitato, tradizionalmente «diviso», anche a livello intrafamiliare, tra migranti e stanziali, tra *wage-labourers* e piccoli coloni, ha subito in anni recenti un'evoluzione verso il lavoro pendolare, l'attività turistica e il terziario. Modeste, quando non del tutto inconsistenti, le possibili valenze ostensive dell'abitato attuale, peraltro assai minuto, e notevolmente modernizzato. Le grandi «macchine ad acqua» del vecchio sistema agrosilvicolo – mulini e segherie alla veneziana – sono state tutte smantellate e, almeno con beneficio d'inventario, «non esistono più».

Il «sentiero» vero e proprio dovrà necessariamente partire da poco sopra il paese, in direzione nord-est. Oltrepassati quindi i prati coltivati – i seminativi sono ormai praticamente scomparsi, eccezion fatta per qualche superstite campo di patate – e la prima cintura di boschi d'alto fusto che circondano il paese, alle medie altitudini, 1400 m slm, troviamo, su alcune piccole radure scoscese, gruppi di piccole costruzioni unifamiliari prevalentemente in legno chiamate, non del tutto propriamente, e con una certa misura di *overstatement*, i «masi»: caratteristiche basse casupole di proprietà privata, circoscritte entro un piccolo numero di aree estremamente ridotte.

In origine proprietà dell'Ospedale di Feltre, gli appezzamenti su cui sorgevano e sorgono i «masi» vennero reclamati, intorno a metà '800, da gruppi di famiglie divenute nel tempo a vario titolo enfiteuti. Si tratta, invero, di una particolarità della valle, che sembra riproporre in miniatura, in pieno ambito rurale trentino ovvero italico, alcune delle caratteristiche precipue dell'insediamento germanico.

Di questi insediamenti, i cosiddetti «masi di Tognola», collocati lungo il progettato sviluppo del «sentiero» costituiscono l'esempio monumentale più rilevante: una ventina di casupole unifamiliari, con il basamento in pietra e l'elevazione largamente in *blockbau*, ivi compresi i rustici annessi e/o connessi – piccole stalle, fienili, ecc. – ma rinserrati gli uni agli altri in un terreno di proporzioni assai ridotte, quasi un piccolo – e a dire il vero assai pittoresco – villaggio in quota. Fino a non molti anni or sono, questi «masi» venivano occupati stagionalmente, da maggio a novembre, dai membri delle famiglie di Caoria non impegnati in lavori di carattere migratorio e stagionale: soprattutto anziani, donne, bambini. Nella buona stagione, quindi, molti caoriotti finivano col disertare del tutto il paese, chi per seguire le correnti delle migrazioni stagionali e chi per recarsi ai «masi». Presso i «masi», le famiglie così dimezzate conducevano la piccola orticoltura, la coltivazione della pa-

tata e del lino, e seguivano l'allevamento di qualche vacca, appena sufficiente per provvedersi di latte, burro, e di qualche forma di formaggio. Attualmente, il costume è stato dismesso, anche se quasi tutti i proprietari continuano a vigilare sui «masi», trattenendovisi occasionalmente per brevi periodi durante l'estate.

Appena più su, a partire dai 1600 m slm, troviamo, con le prime malghe, uno scenario prealpino assai più convenzionale: grandi estensioni di territorio pascolivo, di proprietà pubblica ovvero *de facto* comunale, soggette alla gestione tradizionale di tipo comunitativo, concesse a piccoli allevatori privati, i *malghesi* – solitamente non originari del sottostante villaggio di Caoria, ma di località più distanti: Prade, Ronco, Zortea, o anche di Lamon e di altre località del Feltrino e del Bellunese. Come è consuetudine, i malghesi prendevano in affitto la malga dall'autorità comunale, e provvedevano a monticarla con bestiame solo in parte proprio, e in larga parte dato in concessione da altri piccoli allevatori, dislocati in un bacino di utenza zootecnica molto vasto, secondo una rete complessa di contratti consuetudinari.

Per completare il quadro dell'antropizzazione tradizionale del territorio, vanno citate le grandi strutture per l'esbosco e la prima lavorazione del legname: le cosiddette *risine* (lunghe scivoli in pietra per l'avvallamento dei tronchi), di cui nel fitto dei boschi di Valsorda e Valzanca vi è ancora qualche esempio, e le segherie alla veneziana, di cui l'ultima, presso la località Ponte Stél poco al di sotto dei primi «masi», è peraltro stata abbattuta in anni recenti.

A fronte di questa situazione composita e complessa, e in presenza della possibilità di un recupero/ripristino integrale, in funzione conservativa, dell'intera gamma degli insediamenti situati lungo il gradiente altitudinale, si pongono di necessità almeno tre ordini di questioni.

La prima di queste potrebbe sintetizzarsi così: «*che cosa si vuole rappresentare con il 'sentiero etnografico'?*»

La seconda, invece, sempre per estrema sintesi, è questa: «*quali sono le più opportune strategie di intervento ai fini del 'desideratum' etno/ecomuseografico?*»

Vi è poi una terza questione, peraltro tutt'altro che accessoria: «*qual è il linguaggio più opportuno per l'espressione didattica dei contenuti del percorso?*»

Primo quesito: interpretazioni alternative del territorio

La risposta alla prima domanda – «*che cosa si vuole rappresentare con il sentiero etnografico?*» – sarà necessariamente funzione diretta del tipo di interpretazione complessiva che si è voluto dare del paesaggio antropizzato, del suo processo di formazione, delle sue complessità

emergenti. A questo proposito, sorgono, così come sono sorte nel concreto del lavoro preparatorio al «sentiero», possibili letture diverse, e in una qualche misura discordanti.

Una prima lettura tenderà infatti a individuare nell'andamento altitudinale degli insediamenti sopra descritto una situazione particolarmente interessante di *Alpwirtschaft*. Secondo la classica formulazione di Frödin (1940), ampiamente citata da Pier Paolo Viazzo (1990), dicesi *Alpwirtschaft* quella strategia adattativa all'ambiente alpino per cui *l'interdizione al pascolo dei bovini nelle quote basse e medie crea le condizioni del surplus di foraggio*, e dunque la possibilità di massimizzare le risorse pascolive poste alle quote alte. Nella particolare specificazione riscontrabile nel Vanoi, questo sistema sarebbe reso tanto più interessante e versatile dalla presenza, alle quote intermedie, dei cosiddetti *masi*, che verrebbero identificati quali altrettante ipotetiche «stazioni di prealpeggio», dove il bestiame del villaggio verrebbe condotto al pascolo subito prima, e subito dopo l'accesso alla malga propriamente detta. In queste stazioni, in cui alcuni abitanti, e alcune vacche, si trattengono peraltro tutta l'estate, il sistema dell'*Alpwirtschaft* potrebbe evidentemente farsi forte di utili valenze intermedie di orticoltura e di piccola cerealicoltura.

Un quadro del genere metterebbe pertanto in evidenza un'ipotetica integrazione ecosistemica delle tre realtà: l'insediamento di fondovalle, i masi, le malghe.

È questa tuttavia un'ipotesi forte, da accertare attentamente in sede di ricerca sul campo, e da qualificarsi nel modo più corretto in sede di presentazione etnomuseografica.

Di per sé infatti, come è ben noto e come si verifica comunemente altrove nelle Alpi orientali, il *maso* e la *malga* rappresentano sistemi agropastorali completamente separati, mutualmente esclusivi e perfino conflittuali: l'uno, quello dei *masi*, sarebbe l'«inferno tedesco» (*sic*)⁽⁸⁾ della piccola proprietà, dalla pastorizia minuta e minutissima delle tre-quattro vacche, legato all'economia del gruppo domestico, e all'attuazione, generazione dopo generazione, dei meccanismi di eredità in atto nel paese sottostante. L'altro, rappresenta il «paesaggio d'Arcadia» della malga condivisa, nella sua accezione classica latina e tipicamente prealpina. Diverso, nei due ambiti, oltre all'assetto fondiario, è anche il tipo di personale di riferimento, l'uno rigorosamente paesano, ovvero «caoriotto», l'altro altrettanto rigorosamente foraneo.

Sostanzialmente estranea nei suoi fondamenti economici a entrambi i sistemi sopracitati, vi è inoltre una terza realtà, quella della *selvicoltura*, che risponde peraltro a precise sollecitazioni di mercato di ampio e amplissimo raggio, offrendo disponibilità di manodopera di volta in volta sottratte ai sistemi agropastorali vicini.

Evidenti le conseguenze sul terreno esplicitamente etnomuseogra-

fico di queste peculiarità locali, che dovrà render conto dei diversi contesti antropizzati situati lungo il gradiente altitudinale definendone con chiarezza le relative specificità e le differenze, ovvero il relativo grado, in questo caso quantomai problematico, di reciproca integrazione.

Di fronte a una situazione così complessa, un qualsiasi progetto di musealizzazione integrale del territorio deve dunque, a nostro avviso, interrogarsi sui contenuti specifici dell'oggetto da ostendere, prima di affrontare il problema delle *scelte* strategiche di realizzazione e dello *stile* espositivo dell'intervento museografico stesso.

Secondo quesito: la qualità della rappresentazione

Siamo così giunti alla seconda domanda – «*quali sono le più opportune strategie di intervento per la realizzazione del 'desideratum' etno/ecomuseografico?*»

Da semplice «sentiero etnografico», il progetto, portato avanti fin qui dall'Ente Parco Paneveggio / Pale di San Martino e, con un carico di impegno specifico significativamente più ridotto, dal Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, grazie alla ricchezza dei contenuti e alle qualifiche varie e molteplici delle parti coinvolte, si è infatti andato sempre più configurando, almeno nelle ambizioni di alcuni suoi estensori, come vero e proprio progetto «ecomuseale».

Ferme restando le cautele di carattere teorico più sopra espresse riguardo al concetto di «ecomuseo», e alla sua rilevata sostanziale estraneità alla tradizione degli studi etnoantropologici propriamente detti, è pur sempre necessario definire, seppure in senso meramente nominalistico, i relativi confini delle possibili strategie di intervento. Avremo così due ipotesi distinte:

a – la prima, quella di un semplice «sentiero», o «percorso etnografico», che preveda il semplice restauro conservativo, per quanto più possibile «filologico» delle installazioni in oggetto (masi, risine, malghe, ecc.);

b – la seconda, più spinta verso le prospettive della «ecomusealità» europea, che preveda l'avvio di particolari strategie di ripristino delle forme dell'insediamento tradizionale nella sua complessità, includendo quindi le colture, le attività artigiane, e le particolari dinamiche intrinseche. Dette strategie saranno da attuarsi *insieme alle popolazioni* direttamente interessate, con un occhio di riguardo per la messa in atto di strategie di gestione ispirate al turismo ambientale di marca cosiddetta «soft».

Nella prima ipotesi, a fronte di un'ipotetica correttezza documentaria, vi è evidente – non lo si nega – il rischio della mummificazione,

ovvero della cacciata dell'uomo. Appare chiaro infatti che la riproposizione pura e semplice, a carattere puramente conservativo, di un passato artefatto quando non artificioso, e dato per «immobile» nel tempo, rischia senz'altro di isterilire. Inoltre, nel nostro caso, l'altitudine, il clima, la difficile accessibilità, rendono quantomai difficoltosa qualsiasi strategia conservativa che non abbia a proprio centro l'uomo stesso, ovvero l'alpigiano, vero custode, come da sempre, dell'ecosistema montano.

Nella seconda ipotesi, ci troviamo tuttavia di fronte alla creazione di un oggetto complesso, di un oggetto *nuovo*: nuovi i presupposti e le circostanze economiche dell'insediamento, nuove le strategie di gestione, nuove le finalità complessive. Difficile che, in queste condizioni, possa preservarsi anche una traccia remota dell'oggetto specifico della rappresentazione museale, che sono le strategie particolari – e storicamente determinate – dell'adattamento al territorio, delle tecnologie sempre in qualche modo liminali della sopravvivenza in montagna, della costruzione sociale del paesaggio.

Ai fini esclusivi della presente discettazione, ammettiamo peraltro che si possa raggiungere, con delle scelte strategiche condivise e opportune, un punto di ragionevole equilibrio tra i due estremi – quello del «villaggio fantasma» da un lato, e del Luna Park etnoecologizzante dall'altro. Rimane pur sempre da affrontare il terzo ordine di questioni, che riguardano lo stile specifico della presentazione didattica, ovvero il linguaggio da adottarsi nella segnaletica, nella cartografia, nelle pannellature, e nella letteratura di contorno, che saranno il supporto più immediatamente riconoscibile del «sentiero» stesso.

Terzo quesito: lo stile della rappresentazione

La terza delle nostre questioni – «*quale sarà il linguaggio più opportuno per l'espressione dei contenuti didattici del percorso?*» – non riguarda soltanto l'aspetto più superficiale della presentazione ecomuseografica, ma la sostanza stessa del contenuto dell'esposizione. Questo sarà tanto più vero all'interno di un orizzonte – quello alpino – già pervaso da una «cifra» di fruibilità estetica sua propria del tutto ingombrante, e quasi del tutto inaffidente alle tematiche dell'etnomuseografia.

Da molti anni, comunque, gli antropologi distinguono in maniera concettualmente chiara tra l'ambiente *für sich* di naturalisti ed ecologi, e l'ambiente *cognito* ovvero operativo delle popolazioni che vi abitano.

E se è vero che «*it is almost as if there were no limit on the amount of variation two tribes can incorporate into their view of the same environment*»⁽⁹⁾, possiamo senz'altro supporre che:

a – la visione dell'*environment* alpino delle pur varie «tribù» dei «primi abitanti», degli alpigiani, dei malghesi, dei boscaioli, possa differire in maniera percepibile da quella propria delle altrettanto varie «tribù» dei naturalisti, degli ecoambientalisti di città, dei pedonatori foranei, dei domenicali;

b – una qualsiasi ostensione dei contenuti specifici di un certo *environment* che possa definirsi a buon diritto *etno*-museografica dovrà concentrarsi, anche artatamente, per via di consapevoli semplificazioni didascaliche, sulla prima prospettiva – quella *native* – a tutto scapito della seconda.

In questa prospettiva, la didattica del sentiero etnografico dovrà di necessità abbandonare del tutto categorie e *taxa* Linneani, nonché gran parte della toponomastica del genere CAI/IGM, per provare ad addentrarsi, per quanto possibile, nella «foresta» delle tassonomie e delle toponomie «native».

Impresa peraltro non facile, visto che i contenuti della conoscenza territoriale, dalla toponomastica in avanti, difficilmente possono essere avulsi dal contesto concreto in cui le generazioni si trasmettono l'una con l'altra il proprio sapere territoriale, così gravido di connotati sociali propriamente *iniziatici*, ovvero legati al processo di passaggio, all'interno di qualsiasi piccola comunità locale, del sentimento – socialmente carico di prestigio – di un'identità locale.

Anche qui, si tratterà di trovare, e soprattutto con il *buon senso*, un punto di composizione, una via intermedia, un giusto equilibrio che permetta di sfuggire tanto alla terminologia naturalistica già tanto inflazionata nella montagna dei fungaioli e dei *watchers* delle più varie persuasioni, quanto al facile folklorismo dell'inafferrabile *mazaròl* o delle tante altre *historiolae* della tassotoponomastica nativa. Queste, come i sogni, potranno infatti solo con difficoltà estrema transitare fuori dal regno, così estremamente volatile, che è loro proprio.

Per concludere, osserveremo che tra lo Scilla della naftalina museale e la Cariddi di una Disneyland etnicistica, per l'ecomuseografia alpina il passo è breve, e pertanto certamente difficile. Convinzione di chi scrive è tuttavia che questo possa essere facilitato da un'esplicitazione e una discussione franca e aperta, tra tutte le parti coinvolte – operatori del Parco e del Museo, ambientalisti e antropologi, diversi per formazione, per epistemologie di riferimento, e per finalità scientifiche, eppure sempre più affini gli uni agli altri, soprattutto nel quadro istituzionale degli enti locali preposti a conservazione e tutela.

Sono particolarmente grato a Daniela Perco, che ha svolto per conto del MUCGT un lavoro intensivo di ricerca etnografica nell'abitato di Caoria nel biennio 1995/96, per i suoi commenti e le integrazioni suggeritemi a una prima versione di questo testo.

- (1) Vale la pena, nell'occasione presente, di riassumere almeno gli aspetti più qualificati del lavoro fin qui svolto, a cura dei due Enti, in funzione del progetto. In particolare, si ricorderà l'incontro introduttivo «*Un sentiero etnografico nel Parco*», tenutosi a San Martino di Castrozza il 10-11 ottobre 1992. All'incontro, parteciparono con comunicazioni, oltre allo scrivente e a Ettore SARTORI, Direttore dell'EPP/PDSM, anche la pittrice Roswitha ASCHE, collaboratrice del MUCGT, Tone CEVC dell'Istituto Etnografico dell'Accademia delle Scienze di Lubiana, Herlinde MENARDI del Tiroler Volkskunstmuseum di Innsbruck, l'arch. Giovanni PEZZATO, primo estensore del progetto stesso, e Iaro STACUL dell'Università di Trieste. Antonella MOTT e Renata TOMASONI, per conto del MUCGT, hanno curato, sempre per la stessa occasione, una realizzazione ipertestuale intitolata *Il sistema tradizionale dell'alpeggio. Il caso di Malga Miesnotta*. Roswitha ASCHE ha poi continuato la collaborazione con l'Ente Parco curando l'allestimento della mostra «Un fiume di legno» (1995). Iaro STACUL continua la sua ricerca nel Vanoi, per conto del Dipartimento di Antropologia dell'Università di Cambridge.
- (2) Per una meditata rassegna di ambito europeo, cfr. TOGNI, 1991. Vedi anche TOZZI FONTANA, 1984.
- (3) Il MUCGT, fondato nel 1968 da Giuseppe Šebesta nei locali della vecchia sede dell'Istituto Agrario Provinciale di San Michele all'Adige, nasce con L.P. 1/72, quale «ente funzionale» della Provincia Autonoma. L'Ente Parco Paneveggio / Pale di San Martino viene istituito in base alla L.P. 18/1988 su «Ordinamento dei Parchi Naturali».
- (4) Proprio a Norcia (luglio 1995), il prof. Alain JOUBERT ha dimostrato in maniera particolarmente stimolante quanto può essere ampia la gamma di situazioni che si fregiano del blasone dell'«ecomusealità» in ambito francofono. In Italia, fino ad oggi, all'inconsistenza delle realizzazioni va invece accostata piuttosto l'assoluta indeterminatezza del concetto. Cfr., per la grande varietà delle proposte, almeno TOGNI, 1988, 1991 e TOZZI FONTANA, 1984.
- (5) Della sterminata letteratura antropologica a proposito, vale la pena di citare, almeno il manuale di HARDESTY (1977), e il saggio della DOUGLAS (1972). Per lo specifico ambito alpino, cfr. almeno i «classici» di John COLE e Eric WOLF (1975; 1993), e di Robert MC. NETTING, 1981, e la più aggiornata sintesi di P. P. VIAZZO (1990). Tutti questi autori, infatti, prendono le mosse da una critica serrata del determinismo ambientale, per andare a evidenziare, in ambito alpino, l'importanza di variabili storicamente determinate, di carattere vuoi «culturale», storico-istituzionale, demografico. Si veda, a titolo di commento di questo *excursus* teorico, ancora il saggio retrospettivo di John COLE e Eric WOLF su SM6/Annali di San Michele, 1993.
- (6) Il restauro conservativo della Malga Miesnotta di Sopra è stato concluso nel 1994. La malga ospita attualmente, nella stagione estiva, gruppi di giovani delle medie inferiori del Comprensorio di Primiero, per brevi *stages* etnografico/ambientali. Per quanto riguarda la prosecuzione del progetto, a partire dalle premesse da cui alla nota (1), la cura scientifica della parte etnografica è stata affidata dal MUCGT a Daniela PERCO, del Centro di Documentazione per le Tradizioni Popolari della Comunità Montana di Feltre.
- (7) Cfr. il lavoro di Iaro STACUL, (*ut infra* in STACUL, 1995) e quello di Daniela PERCO, che ha svolto per conto del MUCGT un lavoro intensivo di ricerca etnografica nell'abitato di Caoria nel biennio 1995/96.
- (8) Mi si consenta di adoperare qui questo curioso svarione ovvero autentico *malapropism*, così gravido di «malintesi» interetnici quantomai rivelatori, per «Inferno dantesco». Il *malapropism*, propostoci oralmente da Q. S., «storica» guida alpina di San Martino di Castrozza, appare peraltro tanto più significativo in un ambiente effettivamente contrassegnato, nei sec. XIV e XV, dall'immigrazione di maestranze germaniche, prima minatori, e poi divenuti coloni. «Inferno dantesco» e «paesaggio d'Arcadia»

sono i due aspetti contrapposti della conca di Primiero, secondo l'introduzione di Angelo MANARESI a *Pale di San Martino* del «camerata CASTIGLIONI».

- (⁹) L'autorevole saggio di Mary DOUGLAS (1972) offre una formulazione particolarmente concisa del problema. Il libro di Donald L. HARDESTY (1977) è un'eccellente sistemazione di carattere manualistico.

Bibliografia

- E. CASTIGLIONI, *Pale di San Martino*, CAI-TCI, Milano, 1935.
- J. W. COLE, J. R. WOLF, *La frontiera nascosta. Ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, MUCGT, 1993.
- J. W. COLE, J. R. WOLF, «The Hidden Frontier in retrospect», in *SM6/Annali di San Michele*, 1993.
- M. DOUGLAS, «Environments at risk» in J. BENTHALL (ed.), *Ecology, the shaping enquiry*, ICA, London, 1972.
- D. L. HARDESTY, *Ecological Anthropology*, Un. of Nevada, Reno, 1977.
- G. KEZICH, «Il dibattito sui recenti indirizzi ecologistici in antropologia», dispensa ms., Corso di Etnologia (prof. P. G. Solinas), Un. di Siena, a. a. 1981/82.
- G. KEZICH, «Da materialismo a metafisica: note sulla cultura materiale» in *La ricerca folklorica*, 2, 1981.
- A. MOTI, R. TOMASONI, *Il sistema tradizionale dell'alpeggio. Il caso di Malga Miesnotta*, ipertesto didattico, MUCGT, Ente Parco Paneveggio/Pale di San Martino, 1992.
- R. MC. NETTING, *Balancing on an Alp. Ecological change and continuity in a Swiss mountain community*, Cambridge, 1981.
- I. STACUL, «Tra maso e villaggio. L'organizzazione del lavoro tradizionale a Caoria, in val Vanoi», in *SM8/Annali di San Michele*, 1995.
- R. TOGNI, *Per una museologia delle culture locali*, Trento, 1988.
- R. TOGNI, «Musei europei per gli anni '90» in *SM3-4/Annali di San Michele*, 1990/91.
- M. TOZZI FONTANA, *I musei della cultura materiale*, Roma, 1984.
- P. P. VIAZZO, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo ad oggi*, Bologna, 1990.

Le collezioni etnografiche del Tirolo austriaco

di Herlinde
MENARDI

La civiltà alpina potrà sopravvivere soltanto se riuscirà a essere innovativa, se cioè sarà in grado di sviluppare nuovi modelli di pensiero, introdurre nuove forme di lavoro e innovazioni nella cultura materiale. I musei etnografici hanno il dovere di raccogliere le testimonianze di una cultura quasi del tutto scomparsa e di studiare la loro funzione e natura. Sarebbe errato aspettarsi dall'istituzione museale un intervento indirizzato a rivitalizzarle là dove sono cadute in disuso a causa del progresso tecnologico ed economico.

Nel suo *Manuale di etnografia svizzera* («*Handbuch der schweizerischen Volkskultur*»), Paul Hugger si pone la domanda se i nostri musei concorrano effettivamente alla salvaguardia dell'identità delle nostre genti o se piuttosto non contribuiscano ad aumentare il loro disorientamento (1). L'autore sottolinea la propensione della società postindustriale a *musealizzare* numerosi aspetti della vita individuale e collettiva (restauro di edifici storici, collezione di oggetti antichi, creazione di riserve naturali, tutela di complessi, ecc.). In sintonia con Odo Marquand (2), Hugger mette in rilievo la forte tendenza contemporanea alla musealizzazione, per cui si provvede a rimpiazzare una «realtà in via di scomparsa» con una «realtà di conservazione». Anche se la soddisfazione di questa esigenza umana rientra senza alcun dubbio tra le numerose valenze delle istituzioni museali, tuttavia queste sono tenute in primo luogo a proporre con i loro allestimenti un approccio interpretativo della realtà storica. Per avvalorare le considerazioni fin qui espresse, vorrei presentare, a titolo di esempio, alcune collezioni etnografiche (tra cui un museo all'aria aperta) e alcune malghe protette del *Land Tirol* e riferire al riguardo del progetto di inventariazione generale, il *Tiroler Kunstkataster* (il catasto artistico del Tirolo).

Tiroler Volkskunstmuseum (Museo d'arte popolare del Tirolo), Innsbruck

La fondazione del museo, chiamato originariamente *Tiroler Gewerbemuseum*, risale al 1888 e, al pari di altre iniziative, fece seguito all'emergere, in questo periodo storico, di un nuovo scenario economico. L'età



industriale investì il Tirolo quando le arti minori e l'artigianato tirolesi sopravvivevano ancora in forme non lontane da quelle in uso durante i tempi d'oro del XVIII e primo XIX secolo. Con la creazione di una *collezione-modello* si intendeva stimolare l'attività artigianale e contemporaneamente salvaguardare le tecniche antiche di lavorazione. I primi oggetti a essere collezionati furono soprattutto quelli di produzione recente e caratterizzati da una pregevole e accurata esecuzione. Il Tirolo, già verso la fine del secolo scorso, era diventato un'importante mercato per il commercio di manufatti antichi. Il rilievo assunto dalla vendita di tali prodotti contribuì a stimolare la realizzazione di un museo che, oltre la raccolta di esemplari dell'arte popolare e dell'artigianato artistico tirolese, prendesse in considerazione anche la produzione più ordinaria relativa ai bisogni della vita comune e alle esigenze del lavoro. L'ambito delle arti cosiddette minori e in particolare quello dell'arte popolare comprende infatti le forme e le realizzazioni più diverse. Caratteristica peculiare dell'arte popolare è la sovrabbondanza della decorazione dell'oggetto, realizzata talvolta con l'utilizzazione di tecniche diverse. La collezione originaria del *Tiroler Gewerbemuseum* accoglieva diversi manufatti di alta qualità, provenienti da case nobili, borghesi o contadine. Ovviamente reperti di tale genere non possono essere considerati rappresentativi degli usi tradizionali in ambito popolare, tuttavia essi appartengono al patrimonio culturale del vecchio *Land Tirol*, che fino a un passato recente comprendeva anche il Trentino (*Welschtirol*) e le valli ladine intorno alle Dolomiti.

Gli oggetti – che ammontano a circa 40.000 – vengono attualmente studiati secondo i metodi della disciplina etnografica, a cui si riferiscono anche i criteri adottati per le nuove acquisizioni. Inoltre è stato dato un maggiore impulso alla raccolta di documenti della cultura materiale contadina ora quasi del tutto tramontata, ma che era sopravvissuta soprattutto grazie alle collezioni etnografiche dei piccoli musei civici. Nella esposizione di esemplari della tecnologia agricola tradizionale si cerca non solo di documentare come questi attrezzi venivano utilizzati, ma anche di collocare il singolo strumento nel proprio contesto sociale ed economico, tenendo conto dei nessi relativi all'ambiente, al clima, al suolo, alla dimensione del maso e alle forme produttive.

Musei all'aria aperta

È praticamente impossibile ristrutturare i vecchi masi, laboratori, mulini, pestini, segherie, ecc. per renderli compatibili con la tecnologia moderna e con le attuali modalità di commercializzazione.

Nonostante l'intervento statale per la tutela dei beni culturali, questi edifici vengono spesso demoliti o radicalmente modificati. Le

antiche testimonianze dei modi di vita e delle attività tradizionali di una regione fino a poco tempo fa prevalentemente agricola possono allora essere preservate dalla distruzione o dallo stravolgimento soltanto sotto forma museale. Con questo obiettivo è stato fondato il *Museum Tiroler Bauernhöfe* (Museo dei masi tirolesi), un museo all'aria aperta situato nei pressi di Kramsach nella bassa valle dell'Inn.

«I musei all'aria aperta sono collezioni raccolte e gestite in base a criteri scientifici che presentano forme tipiche di insediamento, abitazione, costruzione ed economia all'aria aperta in una parte di paesaggio dichiarata area museale. Questi musei sono aperti al pubblico e servono sia a fini di conservazione, sia scientifici e didattici» (Definizione ICOM).

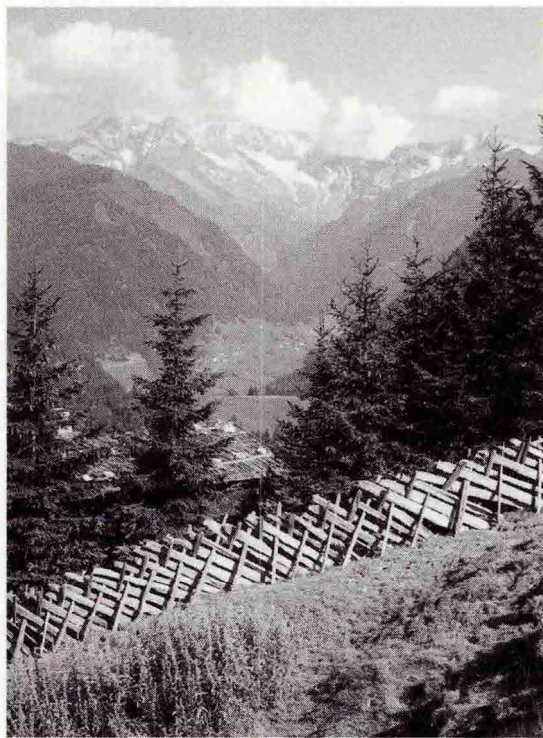
Con la rappresentazione «globale» che li caratterizza, i musei all'aria aperta mirano a presentare un'immagine storicamente fedele dei rapporti spaziali e funzionali dei vari «oggetti» esposti in un contesto naturale. Questo vale sia per la disposizione dei vari edifici contraddistinti da funzioni diverse, sia per quanto riguarda l'arredo degli interni. Nell'autunno del 1974 è stata fondata l'associazione *Museum Tiroler Bauernhöfe* con l'obiettivo di documentare in un museo all'aria aperta il mondo contadino precedente all'età industriale. Nell'ambito di questa iniziativa sono stati ricostruiti all'aperto quattordici masi provenienti dal Tirolo settentrionale, meridionale e orientale per rappresentare le

MENARDI

1. Sepolcro Santo Johann Nepomuk Pfaundler, 1782.

Patsch, chiesa parrocchiale (Innsbruck).

2. Recinto incrociato - Wipptal (verso il Brennero).





3. Museo all'aria aperta.

varie regioni del *Land* storico in un percorso che procede da est verso ovest. In una visita di appena due ore il visitatore ha la possibilità di osservare il mondo contadino di un tempo nelle sue differenziazioni areali.

I masi unitari delle valli Alpbach e Wildschönau, costruiti in *Blockbau* con tronchi d'albero squadrati, rivestono una particolare importanza per le particolari modalità costruttive. L'abitazione e la parte rustica sono riuniti in un unico edificio sotto un unico tetto piano molto sporgente.

Il maso proveniente dalla zona del Walchsee si presenta del tutto diverso: consta di un pianterreno murato – datato 1577 – e di un piano sopraelevato costruito in legno. Gli edifici di servizio come la stalla, il fienile, il granaio, la gramola e il forno completano il complesso proveniente dal basso Nordtirolo.

Il maso di Kartitsch con un nucleo medievale e un granaio in muratura rappresenta l'architettura del Tirolo orientale. Questo maso era parte di un maso appaiato, in cui la parte destinata all'abitazione è generalmente separata dal corpo rustico.

Da Thaur presso Innsbruck, nella valle dell'Inn centrale, proviene un maso unitario con corpo rustico laterale. Anche il grande maso di Hatting è unitario e rappresenta una fase evolutiva verso il tipo «*Mittertennhof*», caratterizzato dalla posizione centrale dell'aia che separa il corpo abitazione dal corpo rustico.

Un imponente maso proviene da Fliess nell'alta valle dell'Inn e rispecchia in modo assai evidente le consuetudini di trasmissione ereditaria dell'edificio: la ripartizione tra tutti gli eredi che ne hanno diritto ha comportato un ampliamento progressivo della struttura per soddisfare le esigenze dei numerosi nuclei familiari insediati. Rispetto a



4. Le malghe di Jagdhaus - Osttirol, Defereggien.

questo, il maso proveniente da Gramais, una valle laterale della Lechtal, ci appare relativamente piccolo.

Le principali valli laterali della valle dell'Inn, Zillertal, Wipptal, Ötztal e Pitztal, sono tutte rappresentate. Da Pfalzen in Val Pusteria proviene un corpo d'abitazione originariamente affiancato a un maso appaiato, e da Hafling in Alto Adige un fienile con il tetto di paglia.

I masi e gli altri edifici rustici ricostruiti nel museo all'aria aperta di Kramsach sono corredati di mobili e di attrezzature. Sebbene alcuni allestimenti debbano ancora essere completati, tale sistema espositivo consente un'eccellente documentazione della vita e dell'economia contadina, in cui ogni singolo oggetto trova la propria collocazione nel contesto d'utilizzazione originale. Mentre il primo direttore del museo aveva privilegiato le ricostruzioni più antiche, in seguito tale criterio venne abbandonato per l'obiettivo difficoltà di documentare con esattezza le passate condizioni di esistenza. Inoltre, l'opzione per un contesto più lontano cronologicamente può comportare, talvolta, la compromissione della situazione più recente e verosimilmente più autentica. Edifici reali, destinati all'abitazione e/o all'esercizio di attività artigianali, non possono infatti rimanere avulsi da un processo di successivi riadattamenti e le trasformazioni subite rientrano a pieno diritto nella dinamica storica di cui il museo deve segnalare fasi e passaggi. Il museo all'aria aperta di Kramsach è nato con lo scopo preciso di ricostruire e conservare le strutture del mondo contadino, quali i mulini ad acqua, le fucine, i pestelli, le segherie, che rischiano di scomparire definitivamente. Si voleva realizzare un itinerario etnografico nei pressi di Oberlienz nel Tirolo orientale, nel bellissimo paesaggio culturale caratterizzato da grandi arpe e da mulini lungo il ruscello Schleinitzbach. Questo itinerario doveva iniziare a Lienz per arrivare fino a Oberlienz e tornare

nuovamente a Lienz. Un servizio di visite guidate settimanali avrebbe illustrato il funzionamento dei singoli edifici soprattutto dal punto di vista della cultura popolare. Fino a oggi è stato possibile riattare soltanto sei costruzioni, tra cui il mulino che si trovava già sul ruscello, una fucina e una gramola da lino. All'interno di un vecchio edificio in cui era insediato un mulino è stato installato uno scardasso originariamente a mano e successivamente adattato alla forza idraulica. Infine si è provveduto al recupero di un granaio e di una segheria veneziana. L'area in cui si trovano queste strutture non è protetta da una recinzione, e la loro custodia pone problemi di non facile soluzione: la maggior parte degli edifici, infatti, può essere visitata soltanto dall'esterno. Il «sentiero etnografico» non può quindi considerarsi pienamente realizzato, ma l'accesso all'interno degli edifici può essere agevolmente richiesto presso il locale ufficio per il turismo.

Il mulino, la gramola, la segheria alla veneziana e il granaio di Längenfeld nella Ötztal sono invece a completa disposizione dei visitatori perché sono stati ricostruiti in un'area più facilmente controllabile da parte del museo locale. Già nel 1968 l'associazione *Ötztaler Heimatverein* aveva aperto un piccolo museo d'arte regionale in un granaio in muratura del XVI secolo e due anni più tardi aveva salvato dal degrado un grande maso databile al XVII secolo, situato a Lehn, un piccolo villaggio nei pressi di Längenfeld; successivamente, per la presenza di edifici di notevole pregio architettonico, l'intero villaggio è stato dichiarato bene storico e sottoposto a particolare tutela. Nelle vicinanze di Lehn è stato ricostruito un granaio a pali e si è restaurato un altro edificio provvisto di un forno; sul ruscello vicino si trovano un mulino, una gramola che testimonia la fiorente coltivazione del lino nella valle Ötztal

5. Struttura in Blockbau a travi squadrate con maneggio integrato nella costruzione e funzionante a trazione animale. Il collegamento con la gregliatrice avveniva tramite trasmissione a cinghia.





6. Presepio, seconda metà del XVIII secolo - Ried in Oberinntal.

e una segheria veneziana. Tutte queste strutture fanno parte del museo che provvede al loro mantenimento.

La situazione si presenta del tutto diversa in alta montagna dove gli edifici sono visitabili solo stagionalmente. Due malghe nel Tirolo orientale e settentrionale, tutt'ora in funzione, rientrano a pieno titolo tra i beni culturali tutelati. La malga *Oberstaller Alm* si erge a un'altezza di circa 1880 m in fondo alla valle Aluntal, una valle sorgentifera della Villgratental. Consta di 16 unità architettoniche che formano un piccolo villaggio su un pendio esposto a sud. La stalla si trova nel pianterreno. Il piano superiore degli edifici, con il balcone sul lato rivolto a valle e l'entrata sulla parte della montagna, è destinato a uso abitativo nonostante sia assente la consueta *Stube* con la stufa. Il complesso è caratterizzato dalla particolare disposizione degli edifici che sorgono intorno a una cappella centrale in muratura; tutte le costruzioni presentano la stessa inclinazione del tetto e lo stesso tipo di copertura. La nuova strada a tornanti che porta all'insediamento è stata costruita in modo da non compromettere il paesaggio. Anche se in alcuni edifici vengono accolti degli ospiti, non si notano «eccessive cure» o altre tracce negative dell'utilizzazione in senso turistico, come ad esempio bandiere, prati disseminati di sedie a sdraio, fiori, ecc. Si è realizzata una nuova costruzione tenendo conto delle tipologie tradizionali per non compromettere l'aspetto complessivo.

Questo insediamento rappresenta un caso esemplare di conservazione, in cui si è riusciti a garantire la sopravvivenza dell'attività tradizionale dell'alpeggio, associandovi una ricezione alberghiera rispettosa del contesto ambientale. Il modo più efficace per garantire la sopravvivenza di tali antiche strutture architettoniche infatti è quello di continuare a usarle e di mantenerle in efficienza.

Un esempio analogo è offerto dalla malga «Jagdhaus» (casa di caccia) in fondo alla Defreggental a 2000 m di altezza. Le prime testimonianze storiche risalgono al 1212 e si riferiscono a un insediamento permanente di sei masi alpestri originariamente destinati all'allevamento di bovini, il cui tributo veniva pagato sotto forma di formaggi. Dal 1406 l'insediamento venne frequentato solo stagionalmente, secondo i ritmi dettati dall'alpeggio, e fino al 1918 è stato sotto la giurisdizione economica e amministrativa del Tribunale di Sand in Taufers. Oggi una comunità di interessi gestisce la malga Jagdhaus che, pur rientrando nel territorio del comune di St. Jakob im Deferegggen (Tirolo orientale), orienta i suoi rapporti economici piuttosto verso la valle di Riva e di Taufers e verso Niederrasen e Percha in val Pusteria (Sudtirolo). Le sedici unità architettoniche a due piani situate su un pendio esposto a sud, poco inclinato e disseminato di rocce, costituiscono quasi un villaggio. Gli edifici a forma di cubo e senza tettoia sono costruiti in pietra e gli interstizi sono sigillati con malta. Nella maggior parte delle costruzioni il comignolo è parallelo alla valle. Alcuni sono datati 1699 e quasi tutti hanno al pianterreno la stalla (spesso stalla longitudinale) e al piano superiore 3-4 vani (cucina con focolare aperto, *stube* con stufa, semplici camere da letto e fienile). I tetti sono coperti di scandole di legno, alcuni anche di lamiera, mentre i porcili separati, di piccole dimensioni, hanno tegole di pietra. Al centro dell'insediamento alpestre è la cappella, restaurata nel 1982, originariamente costruita a ridosso di una casa. I sedici edifici con la cappella rappresentano un complesso unico in Austria. L'Ente per la tutela dei beni culturali offre consulenza e contributi per la sostituzione delle scandole di legno e assiste ai lavori di restauro e di ristrutturazione delle malghe. La conservazione delle malghe è possibile soltanto grazie a questo sostegno; le riparazioni e i lavori necessari vengono effettuati ogni anno e si provvede anche alla concimazione dei prati e dei pascoli con letame. In alta montagna gli edifici non utilizzati decadono velocemente, il mantenimento in attività delle malghe costituisce pertanto il presupposto essenziale della loro conservazione.

***Tiroler Kunstkataster* (Catasto artistico del Tirolo)**

Il *Tiroler Kunstkataster* è il primo progetto regionale di inventariazione globale realizzato in Austria. Esso si ispira alla definizione di «bene culturale» stabilita dalla Convenzione dell'Aia del 1967/68 e si propone la salvaguardia dal degrado e dalla distruzione, anche in epoca di pace, dei beni di interesse storico e artistico. Il boom dell'edilizia alla fine degli anni Cinquanta, i cambiamenti della vita e del lavoro rurale, l'apertura al turismo – anche non particolarmente aggressivo – sono i

fattori principali che hanno provocato un rapido degrado dei documenti del passato. Tali pericoli sono stati trattati in una seconda convenzione dell'UNESCO per la tutela del patrimonio culturale e naturale del mondo firmata anche dall'Austria.

Ciò che merita di essere tutelato, deve essere in primo luogo documentato. Il catalogo comprende chiese e cappelle con i loro arredi, masi, case nobili, edifici urbani, ma anche interi complessi architettonici come i centri storici. Anche gli oggetti etnografici conservati nei musei locali rientrano nell'elenco dei beni da tutelare, insieme ai reperti che testimoniano le tecniche antiche di lavorazione e che caratterizzano il paesaggio, come ad esempio i recinti. Anche gli allestimenti temporanei come presepi, santi sepolcri, altari per processioni, vengono presi in considerazione nell'ambito di programmi mirati.

Ogni oggetto viene descritto su un'apposita scheda contenente indicazioni del luogo, provenienza, materiale, tecnica adottata, misure, stato di conservazione, restauri, autore, fonti e letteratura, descrizione, foto e data di registrazione.

Dal 1978 storici dell'arte ed etnografi collaborano insieme per assicurare che oggetti artisticamente meno preziosi, ma ugualmente interessanti per la loro funzione, non vengano trascurati. Tali oggetti rischiano in misura maggiore di venire distrutti senza lasciare traccia ed è necessario preservarli in un contesto museale oppure documentario.

Al *Kunstkataster* si associa anche la *Kunsttopographie* (topografia d'arte) dell'Ente federale per la tutela dei beni culturali, sia dal punto di vista spaziale sia per gli oggetti ivi contenuti e viene curato soprattutto a livello regionale. Le iniziative promosse dal *Land Tirol* a sostegno della tutela dei monumenti comprendono interventi per cappelle e castelli, finanziati con i contributi previsti dalla legge in favore dei centri storici, al recupero dei villaggi e al restauro degli edifici rustici accessori.

Due anni fa, l'associazione *Heimatschutzverein* (associazione per la protezione della nazione) ha lanciato un'azione per la salvaguardia di recinti, alla quale partecipa anche il *Land Tirol*.

In ciascuna delle iniziative che ho passato in rassegna la consapevolezza del pericolo di una «musealizzazione» dovrebbe essere ben presente. D'altronde abbiamo il bisogno di una documentazione sulla vita, il lavoro e le forme d'insediamento degli uomini e delle donne che hanno abitato sulle Alpi prima di noi. Soltanto in una seconda realtà – quella museale – possiamo tentare di rendere comprensibile le forme di vita e il loro contesto alla gente di oggi. In questo modo, il processo culturale in continua evoluzione, come anche la continuità culturale, potrà risaltare agli occhi dei fruitori dei nostri musei.

- (¹) P. HUGGER, *Handbuch der schweizerischen Volkskultur*, Band 1., Zürich, 1992, p. 35.
- (²) O. MARQUARD, «Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse», in K. G. FABER, C. MEYER (Hg.), *Historische Prozesse*, München, 1978 (= *Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik* 2), pp. 330-362, in particolare p. 336.

Gli studi sul folclore in Trentino tra Otto e Novecento

Proposte e riflessioni per un'indagine

di Mauro
NEQUIRITO

Già nel 1923, a pochi anni di distanza dall'unione del Trentino al Regno d'Italia, nella presentazione di una raccolta di canti di Albino Zenatti – uno dei più attivi studiosi delle tradizioni popolari della regione – si era sentita la necessità di fare il punto della situazione riguardo ai contributi sul folclore locale prodotti durante quella che era stata una stagione estremamente prolifica per gli studi regionali, cioè il periodo che andava dai primi decenni dell'Ottocento, e soprattutto dalla sua seconda metà, fino alla Prima guerra mondiale. In particolare si verificava che «se manca un'opera completa che permetta al lettore di prendere cognizione, senza troppa fatica, del folclore delle vallate trentine, assai abbondante tuttavia è il materiale raccolto e pubblicato nelle varie riviste regionali o in opuscoli non sempre, purtroppo, facilmente rintracciabili» (1). Questo dato di fatto costituisce ancora adesso il punto di partenza per chi intenda occuparsi degli studi sulle tradizioni popolari della regione trentina, considerando inoltre che a tutt'oggi non solo non si è pensato a raccogliere e presentare in veste critica almeno le principali fonti a stampa otto-novecentesche relative a tale tema, ma sulle stesse nemmeno si dispone di una indagine bibliografica (2).

In questo mio intervento mi propongo dunque di definire una prima prospettiva di analisi riguardante gli studi sul folclore del Trentino editi durante l'Ottocento e nei primi decenni del Novecento. Per ridurre i rischi di questo sconfinamento in un territorio che non mi appartiene, essendomi in precedenza occupato soprattutto della storia istituzionale della regione trentina in antico regime, intendo attenermi in questo scritto a riflessioni più generali, evitando di entrare nel merito delle diverse discipline che qui saranno evocate: etnografia, linguistica, dialettologia e via dicendo. Le uniche esperienze di cui mi posso in parte avvalere per affrontare il tema del folclore locale, benché ad esso solo indirettamente pertinenti, consistono in un breve articolo sulla Società degli Alpinisti Tridentini – sodalizio della cui attività riguardo al folclore parlerò più volte anche in questo scritto – dalla sua fondazione fino al periodo fascista e soprattutto in una ricerca sull'uso del nome «Trentino» negli anni delle guerre francesi a cavallo tra Sette e Ottocento (3). Quest'ultima indagine mi pose alcuni anni or sono in contatto per la prima volta con le problematiche connesse all'identità regionale, alla



sua nascita e al suo evolversi tra la fine dell'antico regime e la stagione ottocentesca, prima che quella stessa identità, o individualità che dir si voglia, si andasse consolidando e fosse riconosciuta – ma non per questo essendo giunti al termine del suo tormentato cammino istituzionale, ultimato solo nel 1948 – con l'unione alla patria italiana. Alla questione dell'identità trentina lo studio delle tradizioni popolari è infatti fortemente legato ⁽⁴⁾, come del resto ogni disciplina che dai primi decenni dell'Ottocento fino alla grande guerra concorse a definire e descrivere una realtà regionale, la quale sotto la sovranità asburgica non aveva ottenuto il riconoscimento di un proprio ambito amministrativo ⁽⁵⁾.

Come emergerà più volte nel corso del presente contributo, la disciplina che fornì la struttura portante agli studi sulla regione trentina pubblicati tra la metà dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, fu la storia. Nell'avvio di questo lavoro ho avvertito perciò la necessità di illustrare in maniera sintetica, quasi a mo' di premessa, i motivi caratterizzanti la storiografia trentina durante la stagione delle rivendicazioni nazionali. Nell'entrare successivamente in maniera specifica nel tema delle ricerche sul folclore della regione, intendo riflettere poi circa i percorsi da seguire per giungere eventualmente a una bibliografia in merito o per intraprendere una più ampia indagine, affrontando innanzitutto la questione di quali lavori siano pertinenti all'oggetto studiato, nonché della consistenza e dei problemi nel reperimento degli stessi. Esplorate pur in maniera sommaria le strade da percorrere per censire questo materiale – presentandosi esso, come si vedrà, in maniera multiforme e frazionata – cercherò di entrare nel merito delle problematiche che emergono dalle ricerche sugli usi e le tradizioni del Trentino tra la metà del secolo scorso e l'inizio di quello attuale: a partire dai primi decenni dell'Ottocento, quando cioè in regione iniziò a manifestarsi un interesse verso la disciplina e furono prodotti i primi lavori; per passare poi ai contributi degli scrittori di area tedesco-tirolese e quindi agli anni dell'irredentismo, che conferirono agli studi folclorici una matrice «nazionale» della quale essi per lungo tempo portarono l'impronta; giungendo infine ad accennare alla produzione del periodo fascista, che in un certo qual senso confermò quel tipo di approccio ma, nell'ambito più ristretto degli studiosi di folclore regionali, assunse tonalità particolari, riflettenti le specifiche problematiche socio-economiche di quella che era una regione di confine, da poco assorbita in una più vasta compagine nazionale, la quale inoltre era sulla via di assumere una forma politica autoritaria. Nella parte finale di questo scritto, riflettendo su alcuni dei contributi più significativi tra quelli esaminati, mi proverò ad abbozzare il quadro di una «identità» regionale – che nel periodo in questione appariva ancora largamente in via di consolidamento – così come essa emerge appunto dalla particolare prospettiva degli studi folclorici; una prospettiva in parte diversa da quella offerta dalle ricer-

che storiche, rispetto alle quali quest'altra appare forse maggiormente in grado di rivelare le tensioni, le fratture e le ricomposizioni che caratterizzarono appunto il processo di identificazione delle popolazioni locali con il loro territorio.

1. Gli studi storici in Trentino nell'età risorgimentale

La citazione di apertura evidenziava, oltre all'assenza di un lavoro complessivo sul folclore trentino, la difficoltà nel reperire il tutt'altro che trascurabile materiale pubblicato in merito tra Otto e Novecento. Tale problema si presenterebbe in maniera ben più evidente a coloro che intendessero raccogliere gli ancor più numerosi contributi che nel medesimo periodo ebbero come oggetto la storia regionale ⁽⁶⁾. Studi, questi ultimi, ai quali le pubblicazioni sul folclore furono indissolubilmente legati in quanto, per mettere in risalto l'italianità del Trentino – imperativo dell'epoca – ai ragionamenti di carattere storico si affiancavano talvolta quelli sulle tradizioni popolari.

Per quanto riguarda la storia del Trentino infatti si trattò in quegli anni di un'autentica fioritura di pubblicazioni ⁽⁷⁾ dove, accanto alle meno frequenti monografie, a costituire la parte in assoluto più rilevante furono ancora una volta gli articoli comparsi all'interno delle riviste locali nate per lo più a partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento e attive fino all'inizio della Prima guerra mondiale ⁽⁸⁾. Proprio il contributo in veste di articolo, anche nell'ambito storico così come in quello del folclore, costituì dunque la forma prediletta di espressione degli studiosi trentini. Un fatto questo che può essere in parte imputabile all'eclettismo che predominava in quegli anni e che vedeva cimentarsi con la storia regionale – ma lo stesso vale per coloro che scrivevano su usi e costumi locali – non solo chi aveva una solida esperienza in questa disciplina: anzi, non molti furono allora gli studiosi che si occuparono solo di storia, così come altrettanto rari furono però coloro che, impegnati su altri versanti, si astennero dall'introdurre nei loro scritti alcune riflessioni sulle vicende storiche locali, naturalmente secondo la linea interpretativa predominante, cioè quella che prendeva ispirazione dal sentimento nazionale ⁽⁹⁾. Un esempio fra tutti: la nota *Statistica del Trentino* di Agostino Perini ⁽¹⁰⁾, nella quale a una illustrazione della regione di carattere eminentemente scientifico, geografico e sociale, l'autore aveva unito anche una parte storica tutt'altro che trascurabile, stesa secondo le conclusioni cui era ormai giunta in quegli anni la storiografia locale di orientamento nazionale. Che la storia, accanto agli studi linguistici e toponomastici, costituisse la disciplina più consona a sostenere l'intima unione della regione trentina con il mondo italiano – in un primo momento su un piano puramente culturale e successivamente in vista

di un'integrazione a tutti gli effetti nella neonata nazione italiana – appare fuori discussione ⁽¹¹⁾. Gli studi storici inoltre, insieme a quelli geografici e naturalistici e alle stesse ricerche sul folklore locale, avevano avuto allora anche il compito di far percepire la regione agli stessi suoi abitanti come un'entità unitaria, dal momento che dell'esistenza di un Trentino – il quale ufficialmente era compreso entro la provincia del Tirolo e distinto dalla parte tedesca tutt'al più attraverso il termine di Tirolo italiano –, almeno per la prima metà del secolo, tardava a prendere coscienza gran parte della stessa popolazione che vi risiedeva.

Durante la stagione che vide nascere e affermarsi i sentimenti nazionali in Trentino dunque – sentimenti che presso gli ambienti politico-culturali liberali negli ultimi decenni del secolo da un progetto autonomista evolsero in aspirazioni apertamente irredentiste – le diverse problematiche della storia locale furono reinterpretate secondo i nuovi ideali, i quali agirono spesso da filtro offrendo una propria visione delle passate vicende regionali. Nel fare ciò gli studiosi ottocenteschi si appoggiarono, operando una continuità con essa, all'interpretazione che delle vicende storiche locali veniva data nel secolo precedente, quando era stata posta in risalto la strenua difesa della sovranità del Principato vescovile a partire dal medioevo, prima nei confronti delle pretese tirolese, poi contro le spinte centralizzatrici della moderna compagine statale asburgica messe in atto negli ultimi decenni del XVIII secolo ⁽¹²⁾. Gli storici trentini legati all'ambiente curiale avevano infatti prodotto, a partire dalla metà del Settecento e fino all'approssimarsi della secolarizzazione dei territori ecclesiastici dell'impero, alcuni lavori nei quali la storia del Principato veniva reinterpretata sotto l'influsso delle pulsioni settecentesche e dei timori connessi al farsi stato della monarchia asburgica, nutriti dalla chiusa classe dirigente trentina – il patriziato cittadino e ormai anche gran parte del capitolo cattedrale, sempre più ridotto a organo di raccolta delle sole famiglie dei maggiorenti locali –, timorosa di perdere i propri ambiti di potere ⁽¹³⁾. Ne derivò l'immagine di un piccolo «stato sovrano» teso a difendersi dalle invadenze asburgico-tirolese; un'interpretazione questa, che si prestò a essere riutilizzata con l'emergere dei sentimenti nazionali, riconducendola entro i canali risorgimentali di una secolare ostilità dei trentini al nesso «nazionale» con l'Austria.

Prima di fissare l'attenzione in maniera più specifica sull'oggetto qui trattato – appunto lo studio delle tradizioni popolari del Trentino – proprio per il fatto che nelle pubblicazioni otto e novecentesche spesso si è parlato di folklore all'interno o in stretta connessione con lavori di carattere storico, vorrei accennare ad almeno alcune delle prospettive di indagine della storiografia locale durante il Risorgimento trentino.

Per quanto riguarda la storia del Principato vescovile di Trento, nella concezione ottocentesca quest'organo, riprendendo quanto ho ap-

pena detto, venne individuato come l'entità politica precorritrice del moderno Trentino assumendo, quale motivo conduttore della sua vicenda secolare – appoggiandosi nel fare ciò anche alle vecchie fonti curiali settecentesche cui accennavo –, le sopraffazioni del conte del Tirolo e poi di casa d'Austria ai danni della chiesa tridentina. Le vertenze sostenute dal Principato contro le ingerenze asburgico-tirolesi all'interno della realtà politica di antico regime, divennero quindi per gli storici trentini tra Otto e Novecento un precedente della lotta nazionale sostenuta dal Trentino del XIX secolo entro l'impero.

All'interno della realtà del Principato vescovile, caratterizzata dalla compresenza di diversi «corpi» che limitavano l'autorità del vescovo, la storiografia di ispirazione liberale e nazionale individuò quale entità maggiormente significativa la città di Trento e il magistrato consolare che la rappresentava. La piccola capitale del Principato vescovile situato nella parte più meridionale del Sacro Romano Impero della nazione tedesca venne a simboleggiare, in virtù delle proprie istituzioni comunali, la forza politica e culturale «italiana» tradizionalmente contrapposta al potere vescovile, visto in questo caso, a differenza di quanto si diceva sopra, come elemento «tedesco», a causa del fatto che molti presuli tridentini erano appartenuti all'area germanica e dallo stesso imperatore romano germanico ricevevano il potere temporale. Parecchi furono perciò gli studi, comparsi fin dalla prima metà dell'Ottocento, volti ad avvicinare il comune trentino ai liberi comuni lombardi ⁽¹⁴⁾, reinterprestando in tale prospettiva i documenti più antichi ed estendendo talvolta persino al contado tridentino, dove l'elemento feudale era ancor più che nella città di gran lunga prevalente, una cultura politica cittadina e comunale di matrice italiana, appoggiandosi al fatto che le comunità trentine di antico regime avevano goduto di una forma di autogoverno connesso all'antico ordine regoliero vigente presso di esse.

In stretta correlazione con il tema precedente, tra Otto e Novecento conobbe grande impulso lo studio degli statuti cittadini – in particolare di quelli della città di Trento che avevano preso a modello la normativa in vigore nelle vicine città venete – e delle cosiddette carte di regola diffuse tra le comunità rurali ⁽¹⁵⁾. Gli aspetti linguistici in questo caso, accanto alla tradizione giuridica, assunsero notevole rilevanza nel dimostrare l'appartenenza del territorio trentino fin dal medioevo all'area culturale italiana. Proprio gli studi riguardanti gli statuti della città di Trento innescarono una delle tante polemiche tra scrittori trentini e tedeschi ⁽¹⁶⁾, preludio alla lotta che a fine Ottocento fu scatenata dalle istituzioni culturali pangermaniste le quali, appoggiandosi a una propria analisi della storia locale, miravano alla snazionalizzazione del territorio trentino ⁽¹⁷⁾.

Una contrapposizione, quella tra studiosi italiani e germanici, che culminò nel dibattito sulle cosiddette isole linguistiche tedescofone del

Trentino e del Veneto: la val dei Mòcheni, l'altipiano di Lavarone e Folgaria, i Sette Comuni vicentini e i Tredici Comuni veronesi ⁽¹⁸⁾. È forse questo l'ambito nel quale maggiormente lo studio della storia e della linguistica e in parte anche degli usi e dei costumi conversero nel tentativo, da parte di alcuni scrittori tedeschi di individuare nel Trentino e in gran parte del Veneto l'antico baluardo della germanicità; da parte trentina e italiana invece allo scopo di negare consistenza alle caratteristiche etniche delle popolazioni germanofone e di riaffermare la predominanza dei caratteri latini delle genti trentine, caratteri che si prevedeva avrebbero soppiantato a breve termine quelli delle isole linguistiche tedesche.

2. Le pubblicazioni otto-novecentesche sul folclore trentino: i loro nessi con altre discipline e il problema del reperimento delle fonti

Al di là delle strette relazioni con i lavori in ambito storico, lo studio delle tradizioni popolari seppe anche recitare una parte autonoma nel panorama delle pubblicazioni sulla realtà regionale tra Otto e Novecento, benché questa disciplina, dopo un avvio promettente negli anni dei governi napoleonici e in quelli immediatamente successivi, finisse per assumere poi, nonostante la quantità di materiale prodotto, un ruolo che mi pare si possa definire quasi di comprimaria. Pochi furono infatti gli studiosi dediti esclusivamente o prevalentemente al folclore, mentre la gran parte dei contributi editi appare costituita da brevissimi articoli, tasselli sparsi di un mosaico la cui ricomposizione fu da molti auspicata ma mai realizzata.

Vediamo ora innanzi tutto che cosa si possa intendere per studi sulle tradizioni popolari del Trentino nel periodo in questione. Quale premessa è necessario osservare come i lavori dove compare il termine di «etnografia» siano per lo più fuorvianti, essendo questi ultimi quasi esclusivamente contributi in ambito storico-linguistico. È ad esempio il caso del noto lavoro di Bartolomeo Malfatti, *Etnografia trentina*, uscito negli anni in cui era avviata e destinata ad inasprirsi la polemica con gli studiosi tedeschi riguardo appunto alla «etnia» della popolazione trentina ⁽¹⁹⁾: in gran parte germanica fino all'età medievale e solo successivamente latinizzata secondo questi ultimi, da sempre latina e assolutamente incontaminata da elementi tedeschi secondo gli studiosi italiani e trentini.

È vero altresì che nell'indagine da me prospettata non si potrebbero escludere a priori nemmeno tutti i contributi di carattere storico, dal momento che in alcuni di questi compaiono cenni sul folclore; pur tuttavia sembra necessario, per non allargare a dismisura il campo della

ricerca, non menzionare le pubblicazioni dove il dibattito storico è largamente preponderante e dove le riflessioni sulle tradizioni popolari locali vengono risolte in poche righe, al solo scopo di sostenere l'analisi storica sulla quale tali scritti fondavano le proprie teorie.

Poco significative risultano pure certe brevi osservazioni sul folclore presenti all'interno di opere a carattere divulgativo di impostazione geografico-scientifico sul tipo della guida turistica, quali ad esempio le guide del Trentino di Ottone Brentari ⁽²⁰⁾. Ma altre volte le descrizioni di vallate del Trentino riservano piacevoli sorprese racchiudendo qualche paragrafo dedicato interamente al folclore, spesso più consistente dei numerosissimi brevi scritti comparsi nella rivista «Pro Cultura», di cui dirò poi. È questo ad esempio il caso de *La Valle di Rendena*, di Carlo Gambillo o de *Le valli di Primiero e di Canal San Bovo*, di Fortunato Fratini, lavori comparsi entrambi negli Annuari della Società degli Alpinisti Tridentini ⁽²¹⁾.

Per quanto riguarda il dibattito linguistico, diventa ancor più arduo stabilire quali indagini inserire nelle fonti per uno studio del folclore trentino. Certamente meno pertinenti appaiono gli studi linguistici in chiave storica. Tra i molti prodotti in quegli anni, citiamo a solo titolo di esempio i lavori rispettivamente di Giuseppe Giorgio Sulzer, *Dell'origine e della natura dei dialetti comunemente chiamati romanici messi a confronto coi dialetti consimili esistenti nel Tirolo* ⁽²²⁾ e di Christian Schneller, *Studi sopra i dialetti volgari del Tirolo italiano* ⁽²³⁾. Oppure, a cavallo tra i due secoli, alcuni contributi di Lamberto Cesarini Sforza: l'impegno di quest'ultimo pure negli studi storici, con un interesse per le vicende statutarie locali e finanche per l'ambito più strettamente folclorico richiama ancora una volta, sia all'eclettismo degli studiosi del tempo cui accennavo in precedenza, sia all'intersecarsi delle ricerche sulle tradizioni popolari con altre discipline ⁽²⁴⁾. Il medesimo discorso vale per uno studioso attivo lungo tutta la prima metà del Novecento e oltre, Carlo Battisti, linguista e dialettologo di valore nazionale, inoltre storico, studioso di toponomastica e, non da ultimo, conoscitore anche delle tradizioni popolari locali ⁽²⁵⁾. Per tutte queste ragioni, oggetto di facile critica potrebbe essere la scelta di non estendere la ricerca sui materiali per una storia del folclore trentino anche all'ambito linguistico e dialettologico. Non dimentichiamo innanzi tutto l'interesse suscitato anche in Trentino fin dalla prima metà dell'Ottocento per la compilazione di vocabolari dialettali; l'opera di Giambattista Azzolini ad esempio si presenta tra l'altro come una fonte di assoluta rilevanza per le annotazioni ivi contenute sulla cultura materiale, sui proverbi e le tradizioni in generale ⁽²⁶⁾. Gli studi sui dialetti inoltre furono quelli che maggiormente pennellarono la varietà culturale del Trentino otto-novecentesco, evidenziando – in contrasto con gli sforzi unificanti degli ambienti culturali liberal-nazionali – le differenze tra le vallate ed essendo essi

inoltre strettamente connessi alle raccolte di fiabe, leggende, proverbi, canti popolari.

E ancora sul tema del dialetto, se vi può essere incertezza nell'includere o meno negli studi sugli usi e le tradizioni locali la poesia vernacolare, a motivo del fatto che essa fu opera individuale e non spontanea creazione della gente e inoltre in quanto annovera parecchi esempi di produzione colta – in questo senso vi era anzi una certa tradizione in regione, che datava ancora nel Settecento, soprattutto per quanto riguardava Rovereto ⁽²⁷⁾ – non si può dimenticare comunque come alcuni degli autori dialettali più significativi fossero di estrazione popolare – due esempi fra tutti: il trentino Giuseppe Mor e l'anaune Bortolo Sicher ⁽²⁸⁾ – e come talvolta sia assai arduo stabilire un confine tra la poesia dialettale artistica e il verseggiare diffuso tra il popolo ⁽²⁹⁾. Inoltre, proprio uno dei maggiori studiosi di poesia dialettale trentina, Guglielmo Bertagnolli, si occupò anche di folclore nel senso più stretto del termine, curando la sezione «Archivio folcloristico» della già citata rivista «Pro Cultura» e pubblicando un numero ragguardevole di contributi sugli usi e i costumi locali ⁽³⁰⁾.

Dopo questa premessa sull'attinenza di altre discipline con lo studio delle tradizioni popolari e sui problemi che questo fatto pone nell'intraprendere un censimento e un'analisi dei lavori sul folclore trentino pubblicati tra Otto e Novecento, intendo ora affrontare il problema del reperimento degli stessi.

Per quanto concerne gli scritti editi singolarmente, essi raramente raggiungono le dimensioni di una monografia, più spesso invece si possono accostare agli articoli comparsi nelle riviste. Questo implica un paziente lavoro di schedatura che, se da un lato è facilitato dal sistema informatico tramite cui si ha accesso a tutte le biblioteche trentine – questo vale del resto per ogni altra indagine di questo genere – e inoltre dalle bibliografie edite all'inizio del Novecento ⁽³¹⁾, dall'altro pone dei problemi per la vastità della materia trattata: le fiabe e le leggende, i proverbi, i pregiudizi e le superstizioni, i canti, l'abitazione rurale, le usanze alimentari, il vestiario, le tradizioni legate alla scansione stagionale, alle festività, al ciclo della vita dell'individuo, e così via. Difficoltà che si complicano in quanto, come già in precedenza ho fatto notare, notizie su queste tematiche si possono rinvenire anche in pubblicazioni che riguardano altre discipline, il cui titolo non ha per noi alcuno o scarso richiamo. Bisogna inoltre tenere conto delle pubblicazioni in lingua tedesca – che ad un primo esame mi paiono provenire in buona parte da riviste, ma non solo – il cui interesse rimase però in gran parte circoscritto al dibattito di carattere storico-linguistico riguardo alle isole germanofone e alle caratteristiche etniche delle popolazioni delle Alpi nord-orientali. Si tratta di scritti spesso segnalati nelle bibliografie ottoneovecentesche riguardanti il Trentino ma di difficile reperimento, oltre

tutto perché gli autori appartenevano all'intera area germanica, non solo a quella austriaco-tirolese.

Si è accennato in precedenza alla presenza di una gran parte del materiale prodotto tra la seconda metà dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento sul folclore locale nelle riviste trentine dell'epoca. Numerose furono in quegli anni le pubblicazioni periodiche di ambito trentino, nate con lo scopo di studiare la regione – tale proposito veniva enunciato esplicitamente nel numero di apertura di alcune delle stesse – affiancandosi, spesso in maniera polemica, a lavori che erano stati fino ad allora opera quasi esclusiva di stranieri e in modo particolare di tedeschi; un secondo obiettivo fu quello di far conoscere la realtà trentina ai suoi stessi abitanti e, non da ultimi, agli italiani, i quali la percepivano talvolta in maniera distorta, a causa del suo legame con la provincia del Tirolo. Proprio a motivo di questa quasi frenetica attività editoriale, che vide la nascita di un numero di riviste assolutamente rilevante rispetto alla popolazione trentina di allora, e inoltre a causa del fatto che i contributi sulle tradizioni popolari spesso assunsero la dimensione di veri e propri frammenti, le difficoltà che si presentano nel rintracciare il materiale sono notevoli. Se per le riviste maggiori infatti, grazie anche alla possibilità di consultarne gli indici, si può giungere in breve tempo a un censimento completo, uno spoglio delle pubblicazioni minori richiede maggiore pazienza ed è realizzabile in tempi più lunghi. Tempi che si dilaterrebbero di molto se si volesse includere nella ricerca anche quanto pubblicato nei quotidiani del tempo, i quali pure dedicarono pagine degne di nota al folclore ⁽³²⁾.

Ma ritorniamo alle riviste maggiori e vediamo quanto emerge a una prima analisi. Scarso fu il contributo allo studio delle tradizioni popolari del Trentino nell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento apportato dagli «Atti dell'Accademia roveretana degli Agiati», rivista di interesse essenzialmente storico-archeologico e per le scienze naturali che venne edita, dopo apparizioni discontinue che datano dal 1824, in maniera sistematica a partire dal 1883. Per quanto riguarda il nostro quadro essa raccoglie solo qualche contributo nell'ambito dialettologico e poche leggende, il tutto per non più di una ventina di titoli. Ancora meno si ritrova nella «San Marco», essa pure edita a Rovereto, dal 1909 al 1915, e di ambito prettamente storico, riguardante inoltre solo le zone del Trentino che nel Quattrocento appartennero a Venezia. Nemmeno la rivista trentina forse più nota tra quelle dell'anteguerra, «Archivio trentino», edita dal 1882 al 1914, sviluppò un interesse per le ricerche sul folclore locale: essa pure infatti, a parte qualche articolo di carattere linguistico, onorò soprattutto nell'ambito storico il proprio impegno in favore del Risorgimento trentino. Nulla si ritrova nella «Rivista tridentina», edita dal 1901 al 1915 – di ambiente cattolico mentre nelle pubblicazioni precedentemente citate era forte l'influenza degli ambienti liberal-nazionali – e poche cose, ancora

una volta solo di carattere storico-linguistico, nella «Tridentum» di Cesare Battisti, pubblicata dal 1898 al 1913 e di interessi più ampi – vista anche la formazione scientifica del suo direttore – che non quelli quasi esclusivamente storici delle riviste precedenti. Un'attenzione maggiore verso ricerche specifiche in ambito folclorico – e non di tipo esclusivamente dialettologico – ritroviamo nell'«Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino», pubblicato dal 1881 al 1895, il quale però era edito a Roma e si rivolgeva non solo al Trentino ma a tutte le terre irredente. Ne fu codirettore insieme a Salomone Morpurgo, Albino Zenatti il quale, oltre agli interessi storici che egli ebbe in comune con la maggior parte degli studiosi trentini di quegli anni, si occupò abbastanza ampiamente di tradizioni popolari trentine, pubblicando in merito nella stessa rivista due suoi contributi ⁽³³⁾.

Soffermiamoci ora più ampiamente sulle tre pubblicazioni che, nell'ambito delle riviste più prestigiose e di più ampia diffusione, costituiscono le fonti di maggior interesse per lo studio delle tradizioni popolari del Trentino fra Otto e Novecento: l'«Annuario della Società degli Alpinisti Tridentini», edito a partire dal 1872, la «Pro Cultura», dal 1910 al 1914, «Studi Trentini», a partire dal 1920.

L'«Annuario» della SAT, che con la data di inizio della propria attività, il 1872, costituisce la più vecchia tra le pubblicazioni periodiche di maggior rilievo – se si escludono le irregolari apparizioni degli «Atti dell'Accademia degli Agiati» dal 1824 al 1883 – fu certamente una delle riviste che contribuì maggiormente allo studio del folclore trentino. La SAT ebbe innanzi tutto il merito di accogliere le pagine scritte da uno dei fondatori della stessa società: Nepomuceno Bolognini, figura epica di irredentista della prima ora, dalla vita assai avventurosa, un personaggio che, pur considerando i limiti della propria attività di studio (rivolta inoltre soprattutto alla propria valle, la Rendena), appare come uno dei più appassionati raccoglitori di usi e costumi locali ⁽³⁴⁾. Direi anzi, forse l'unico che concentrasse la propria attenzione su questo ambito, a parte i suoi articoli per l'«Annuario» inerenti le escursioni alpine, resoconti cui si prestavano del resto un po' tutti i soci, allo scopo di contribuire al successo della neonata Società e della sua rivista. Fu l'obiettivo di illustrare le Alpi Tridentine in ogni loro aspetto – in contrasto con un'attività analoga svolta in Trentino in quegli anni dai clubs alpini germanici – non ultimo quello della vita dei suoi abitanti ad avvicinare, pur se da un punto di vista piuttosto stereotipato e idealizzato, i borghesi membri della SAT ai montanari delle valli trentine e ai loro usi e costumi. Anche se la gran parte degli articoli inerenti il folclore ospitati nell'«Annuario» è costituita da scritti di Bolognini, pubblicati a puntate, non mancano altri autori: Carlo Gambillo, Fortunato Fratini, Gustavo Venturi, Romedio Rodegher, Giosef Brunel, Felice Valentini, Lamberto Cesarini Sforza, Guglielmo Bertagnolli, Gino Mar-

zani, Silvestro Valenti. In totale, dall'annata 1874 – 1875 a quella 1903 – 1904, comparvero 24 contributi significativi per l'ambito di cui stiamo parlando. Ma ciò che appare più indicativo è, da un lato la presenza dei temi maggiormente caratterizzanti il folclore – appunto gli usi e i costumi delle popolazioni alpine trentine e molto meno il dibattito storico-linguistico frequente invece nelle riviste citate in precedenza – dall'altro il numero delle pagine complessive dedicate a questo argomento, che ho quantificato in circa 700, di modo che, pur non addentrandosi nel problema della qualità, si possa avere immediatamente un'idea della quantità della produzione in ambito folclorico degli «Annuari» della SAT; soprattutto se consideriamo le più numerose ma spesso assai telegrafiche testimonianze raccolte, lo vedremo poi, nella rivista «Pro Cultura». Con l'annata 1905 l'«Annuario» mutò in «Bollettino della Società degli Alpinisti Tridentini», accentuando quella graduale trasformazione subita dallo stesso sodalizio verso la fine del secolo: il soccombere ormai degli interessi scientifico-escursionistici rispetto al tema della conquista delle vette e dell'approntamento di mappe, insieme all'emergere dell'ala «paramilitare» della SAT nelle sue varie sezioni giovanili, in particolare la AUDAX, le quali avevano lo scopo di tenere all'erta i soci nell'eventualità di un conflitto tra Italia e Austria. A cavallo dei due secoli drastico fu nella pubblicazione satina anche il calo degli interessi per lo studio del folclore: solo quattro articoli di poche pagine dal 1905 allo scoppio della guerra. È necessario far rilevare comunque come anche dopo l'unione del Trentino all'Italia la SAT mantenesse un certo interesse per gli usi e i costumi delle popolazioni locali, soprattutto in occasione delle varie edizioni commemorative della fondazione della Società: vedi ad esempio il bel lavoro sul folclore della montagna trentina di Enrico Quaresima ⁽³⁵⁾.

La rivista «Pro Cultura», durante i suoi cinque anni di vita (dal 1910 al 1914) costituì certamente l'unico esempio di un impegno programmatico nei confronti dello studio degli usi e costumi del Trentino, avendovi essa riservato all'interno della pubblicazione una sezione speciale dal titolo «Archivio folcloristico». Qui furono riuniti i contributi dei collaboratori della rivista sparsi per la regione, i quali avevano il compito di raccogliere e illustrare usi e costumi di paese e di valle che, lo si sottolineava con i termini di un'emergenza, sarebbero presto scomparsi di fronte all'avanzare del mondo moderno e all'attecchire anche nelle zone periferiche dei modelli cittadini. L'iniziativa fece confluire nella «Pro Cultura» un numero straordinario di scritti su feste popolari, leggende, fiabe, giochi, abbigliamento, cucina, proverbi, superstizioni, canti, filastrocche e via dicendo, i quali però rimasero al livello di succinte descrizioni, a volte più brevi di una pagina e in rari casi assunsero la forma di vero e proprio articolo: si tratta di una ottantina di titoli per un totale di circa centosessanta pagine. Scarsi i commenti,

in questa sorta di secchi resoconti raramente compariva persino il richiamo, pur ricorrente all'epoca, alla stretta parentela tra le usanze trentine e quelle italiane. Tra coloro che contribuirono all'«Archivio folcloristico» della «Pro Cultura» ritroviamo non solo dei dilettanti, ma al contrario anche un certo numero di noti rappresentanti della cultura trentina del tempo, alcuni dei quali si prestarono occasionalmente a questa attività promossa dalla rivista, mentre altri invece non erano nuovi della materia, confermando ancora una volta come l'essere impegnati su più versanti costituisse una delle caratteristiche degli studiosi di allora. Tra gli appassionati di folclore autori di scritti per l'«Archivio» ricordiamo Guglielmo Bertagnolli, curatore della stessa sezione folcloristica, Angelico Prati, don Lorenzo Felicetti, Giacomo Roberti, Quinto Catoni, Romedio Deluca, Ilario Dossi e altri ancora; tra gli studiosi impegnati in altre discipline ma che si cimentarono anche in questo ambito troviamo Giovanni Ciccolini, Giuseppe Gerola, Luigi Onestighel.

Nel volume dell'annata 1914, mentre si stava avvicinando il conflitto mondiale, al cui termine l'opera di illustrazione delle tradizioni popolari del Trentino venne poi adattata alle esigenze della patria italiana nella quale il Trentino era stato accolto, la redazione della «Pro Cultura» avvertiva che l'«Archivio folcloristico» sarebbe uscito da allora in avanti anche in estratto per essere inviato a coloro che si fossero impegnati nel prosieguo di quell'azione di raccolta e descrizione delle tradizioni locali in via di sparizione, che fino ad allora aveva dato risultati così incoraggianti. «In quattro anni di lavoro la rivista è riuscita ad interessare a quest'opera buon numero di volontari, ma ora crede venuto il momento di dar maggior estensione all'illustrazione etnografica del Trentino, istituendo una rete completa di corrispondenti in tutta la regione e avviandoli ad una lavoro sistematico»⁽³⁶⁾. Con l'unione al regno d'Italia però le riviste regionali non ripresero la loro attività, essendo venuta meno la ragione principale della loro esistenza o quanto meno la necessità di conservarne in così gran numero. Gli ideali irredentisti avevano lasciato il posto ai problemi connessi all'integrazione delle province ex austriache nella nazione italiana e lo spirito che aveva animato gli intellettuali trentini allo studio della patria locale e a combattere per tenere viva nel loro paese la fiaccola dell'italianità – nel tentativo inoltre di coinvolgere la popolazione rurale in gran parte fedele agli Asburgo – si tentava ora di riadattarlo alla nuova funzione del Trentino, quella di «sentinella d'Italia», custode del confine alpino.

Ecco dunque che parte delle energie le quali avevano animato le riviste trentine dell'anteguerra confluirono in una nuova pubblicazione, quella che intendeva raccoglierne l'eredità: «Studi trentini», edita a partire dal 1920, la quale con il 1929 fu ribattezzata «Studi trentini di Scienze storiche». E proprio a «Studi trentini» toccò il compito di pro-

seguire l'iniziativa dell'«Archivio folcloristico» assunta dieci anni prima dalla cessata «Pro Cultura». «Con questo archivio» – veniva infatti affermato – «si continua quell'opera che, affidata alle cure intelligenti del compianto prof. Bertagnoli, era stata intrapresa e continuata con successo sempre maggiore nelle pagine della rivista "Pro Cultura"» (37). Si proseguiva poi giustificando la continuazione del vecchio progetto con le medesime motivazioni che avevano animato l'iniziativa precedente:

«Esso [l'«Archivio folcloristico»] tende ad illustrare l'anima popolare della nostra gente nelle sue multiformi manifestazioni attraverso i secoli ed a dimostrare per quali fasi il popolo trentino sia pervenuto all'odierno stato di civiltà e di progresso. / L'«Archivio» è aperto a tutti i volontari che vorranno mandare notizie sulla vita, sui costumi ed usi, sulle tradizioni e leggende, così da rendere sempre più completa la conoscenza della psiche di questo estremo lembo di terra italiana» (38).

Vorrei in proposito far notare come, nell'argomentare di fasi evolutive e di un raggiunto «stato di civiltà e di progresso» sembri quasi di percepire la sensazione di un cammino ora compiuto, di un traguardo conquistato, mentre, nell'invito rivolto poche righe dopo a proseguire nella raccolta delle tradizioni per completare la conoscenza della regione nei suoi caratteri italiani, ci si limitava tutto sommato a una stanca ripetizione degli intenti che, prima della guerra, avevano animato lo spirito combattivo e vivace degli intellettuali locali mossi dall'ideale nazionale.

I risultati che si raggiunsero in questo prosieguo nella raccolta delle tradizioni popolari trentine furono infatti inferiori a quelli in precedenza conseguiti dalla «Pro Cultura». Se quest'ultima nell'attività di sole cinque annate aveva dedicato al folclore pressappoco ottanta contributi per un totale di circa centosessanta pagine, «Studi trentini» superava non di molto tale traguardo nel corso di diciannove annate, dal 1920 al 1939, con un marcato progressivo decrescere dell'interesse per questa disciplina. Inoltre pare di scorgere, a un veloce esame dei contributi pubblicati, il subentrare accanto alle testimonianze tradizionali su usanze varie in via di sparizione sulle orme dell'«Archivio folcloristico» precedente, un gusto frequente per interventi di carattere storico, con riferimento a documenti dei secoli passati, pur all'interno di temi in qualche modo collegati al folclore. Un mutamento di interessi che trovava riscontro nella nuova intitolazione che la rivista assunse a partire dal 1929, «Studi trentini di Scienze storiche», diventando essa dunque una pubblicazione dove gli interessi storici erano ormai preponderanti, benché anche dopo tale data i contributi in ambito folclorico non fossero del tutto assenti. Per quanto riguarda il nuovo «Archivio folcloristico», alcuni tra i collaboratori di quest'ultimo avevano già lavorato in questa direzione per la «Pro Cultura»: Romedio Deluca, Quinto Catoni, Ilario

Dossi, Angelico Prati, Giacomo Roberti, Dante Marini, V. Moggio e altri. A questi si aggiunsero altri appassionati di usi e costumi del Trentino insieme a studiosi noti e attivi per lo più nelle discipline storiche: Francesco Menestrina, Lamberto Cesarini Sforza, Antonio Zieger e, con un numero particolarmente consistente di contributi, Simone Weber.

È vero altresì che, a un calo di interesse per le tradizioni popolari della regione presso quella che era ormai diventata l'unica rivista locale di livello scientifico insieme agli «Atti dell'Accademia roveretana degli Agiati», corrispose in quegli anni un impegno in tal senso da parte di altri periodici. Benché io sia finora maggiormente documentato per quanto riguarda l'Ottocento e i primi anni del Novecento e nonostante per il momento disponga dunque di dati parziali desunti da uno sguardo d'insieme piuttosto che non da un'indagine sistematica circa le pubblicazioni in ambito folclorico negli anni posti tra le due guerre, ho potuto notare nel periodo in questione un apporto in questo tipo di studi da parte di numerose riviste locali, oltre a qualche contributo pubblicato presso quelle nazionali. Nella «Strenna trentina» ad esempio, comparvero fino al 1939 oltre cinquanta scritti inerenti all'ambito folclorico, costituiti soprattutto da leggende⁽³⁹⁾. Con un discreto numero di contributi si distinse «Il Brennero», con pochi altri l'«Archivio per l'Alto Adige» e «El campanom»; oltre a qualche articolo comparso in riviste nazionali quali «Lares», «Studi romanzi», «Bollettino della Società geografica italiana», «Le vie d'Italia», «Rivista italiana di letteratura dialettale», «Il regime fascista», «Nuova antologia». Per quanto riguarda la rivista «Trentino» – che nello stesso suo sottotitolo, «Rivista della Legione Trentina», mostra la preponderanza dei propri intenti propagandistici – essa iniziò le sue pubblicazioni con il 1925, contribuendo agli studi sul folclore regionale con oltre una ventina di articoli⁽⁴⁰⁾ ma, come altri periodici del tempo, situandosi su un piano fortemente divulgativo; esemplificativa degli indirizzi assunti in quegli anni dagli studi sul folclore, di tale rivista riferirò nello specifico quando entrerà nel merito della produzione folclorica del periodo.

Un grande interesse dunque sotto il fascismo, ideologicamente mirato, per lo studio delle tradizioni popolari – la «popolaresca», come era spesso detta allora⁽⁴¹⁾ – è certo fuori discussione; rimane da vedere se in Trentino la vera stagione «epica» per le indagini sul folclore non possa essere considerata ancora quella precedente la grande guerra, quando gli ideali nazionali avevano messo in movimento un'eccezionale quantità di energie intellettuali al servizio degli studi regionali. Del resto, nel computo dei contributi sulle tradizioni popolari tra Otto e Novecento e fino al 1914 ho tralasciato – avendo avvertito come ciò comporti un dispendio notevole di energie utile solo nel caso in cui si intenda intraprendere una indagine completa di carattere bibliografico – gli articoli comparsi sui quotidiani. Sarebbe eventualmente il caso

di verificare se, in rapporto all'età precedente, nel Ventennio il diminuito interesse per il folclore da parte della rivista più prestigiosa, «Studi trentini di Scienze storiche», sia stato adeguatamente compensato dall'apporto in tale settore di altri periodici.

Facendo infine notare come non si intenda qui ridurre la questione degli studi sul folclore regionale a un mero problema di quantità, essendosi trattato piuttosto della necessità di prendere in considerazione anche questo aspetto come uno degli elementi indicativi del grado di interesse suscitato dalla materia, vorrei ora, sulla base del materiale che ho consultato finora, addentrarmi maggiormente nel merito dei contenuti e della qualità delle pubblicazioni otto-novecentesche sugli usi e i costumi del Trentino.

3. Gli esordi ottocenteschi e i contributi degli studiosi tedeschi

Escludendo testimonianze molto datate nell'ambito delle tradizioni delle popolazioni locali – come ad esempio le osservazioni sulla realtà regionale secentesca di Michel'Angelo Mariani, nel suo *Trento con il Sacro Concilio et altri Notabili* ⁽⁴²⁾ – anche in Trentino fu nel Settecento che si costituirono i presupposti per la fioritura degli studi sul folclore avvenuta nel secolo successivo. Nulla è stato fatto, a quanto mi consta, a livello di ricerca in questa direzione, mentre un'indagine che intendesse rinvenire in regione le tracce di un interesse per la cultura popolare nelle pubblicazioni settecentesche potrebbe mettere in luce aspetti interessanti. Ad esempio indagando intorno all'attività dei circoli intellettuali regionali di quel tempo, come l'Accademia roveretana degli Agiati, il cui fondatore, Giuseppe Valeriano Vannetti, in un lavoro dal titolo *Lezione sopra il dialetto roveretano* ⁽⁴³⁾, anticipava in un certo qual modo i temi di quel dibattito sui dialetti regionali che ebbe sviluppi così rilevanti nel corso dell'Ottocento e che si agganciava in vario modo, come abbiamo accennato in precedenza, allo studio del folclore.

Fu però nel periodo napoleonico e negli anni di poco successivi che datarono le prime ricerche sulle tradizioni delle popolazioni trentine, ricerche nate sulla traccia delle inchieste promosse, dopo l'esperienza francese, anche nel Regno italico e volte alla conoscenza, da parte delle nuove autorità, dei popoli che abitavano i territori gravitanti nell'orbita della potenza napoleonica ⁽⁴⁴⁾. Nacquero in tal modo lavori i quali, pur non essendo molto estesi né numerosi, dissodarono il terreno promettendo un rapido espandersi delle indagini sui costumi e le tradizioni delle popolazioni trentine: la ricerca del 1811 di Francesco Stefano Bartolomei sulle popolazioni del Perginese – condotta su stimolo del prefetto del Dipartimento dell'Alto Adige –, quella del 1821 di Francesco Tecini sulle oasi germanofone del Trentino e del Veneto ⁽⁴⁵⁾,

quella di Francesco Lunelli, che si sviluppò dal 1835 al 1856, ma che, nei suoi presupposti teorici, va pure letta nel quadro delle inchieste napoleoniche di inizio secolo ⁽⁴⁶⁾. In realtà, premesse così incoraggianti non diedero immediatamente i risultati sperati: del resto i lavori del Bartolomei e del Tecini non a caso furono pubblicati parecchi anni dopo e quello del Lunelli solo recentemente, mentre qualche altra indagine di inizio Ottocento attinente al folclore rimane tuttora manoscritta. Speranze disattese, dunque, in molte pubblicazioni della prima metà del secolo, anche in quelle per le quali uno sguardo alle tradizioni delle popolazioni trentine sembrerebbe implicito proprio in virtù degli argomenti affrontati. Se ad esempio prendiamo in considerazione il lavoro di un personaggio piuttosto noto dell'ambiente trentino progressista della prima metà dell'Ottocento, Gioseffo Pinamonti, le aspettative nell'ambito dello studio del folclore cui induce il titolo, *Trento, sue vicinanze, industria, commercio e costumi de' trentini*, vanno in effetti assai deluse: infatti non si tratta di altro che di una sorta di descrizione rivolta ai viaggiatori, dove per «costumi» si intendono solo superficiali accenni ai caratteri psicologici della popolazione di Trento e delle sue vicinanze, viziati inoltre dalle prime argomentazioni polemiche nei confronti di scrittori stranieri e soprattutto tedeschi sull'appartenenza «nazionale» dei popoli del Trentino ⁽⁴⁷⁾.

Ed è proprio al progressivo affermarsi nella regione di sentimenti nazionali che si deve invece la nascita di ricerche sistematiche sulle tradizioni delle popolazioni trentine, la quale si sviluppò con lentezza, solo oltre la metà del secolo e con presupposti ben diversi da quelli che avevano fatto scaturire le indagini del periodo napoleonico, nelle quali erano assenti motivazioni di carattere ideologico e prevaleva invece l'impegno puramente descrittivo e il desiderio di fissare consuetudini delle quali si percepiva essere prossima la scomparsa. Il tema delle rivendicazioni nazionali, prima secondo un'impostazione di carattere eminentemente culturale, successivamente con valenze marcatamente politiche, costituì infatti, come abbiamo già più volte sottolineato, il motivo ispiratore della gran parte degli studi regionali nel corso dell'Ottocento e nel primo Novecento, per non esaurirsi del tutto nemmeno nell'epoca fascista, almeno fino a quando, con l'avvicinamento dell'Italia alla Germania, si fece sempre meno ricorso a quella contrapposizione tra mondo italiano e tedesco che aveva fino ad allora costituito l'elemento portante delle pubblicazioni aventi per oggetto la regione trentina. Una linea di sviluppo, questa, chiaramente riscontrabile anche nelle indagini di ambito folclorico.

Le discipline entro le quali ebbero origine i primi lavori in qualche modo connessi alle ricerche sulle tradizioni delle popolazioni trentine furono, come già accennato in precedenza, gli studi storici ⁽⁴⁸⁾ e quelli linguistici. A partire dal già citato vocabolario dialettale di Giambattista

Azzolini, ultimato nel 1836 ma pubblicato, esso pure, solo alla metà del secolo privandolo però delle ricche annotazioni sulla cultura popolare, rispetto alle quali furono dunque privilegiati in maniera evidente gli aspetti linguistici ⁽⁴⁹⁾. Sempre verso la metà dell'Ottocento, il tema dell'origine dei dialetti e delle popolazioni locali fu al centro dell'attenzione di lavori estremamente complessi e, per la risalenza dei tempi cui essi si rifacevano, suscettibili di confutazioni e di infinite puntualizzazioni ⁽⁵⁰⁾. Contemporaneamente, con evidenti forti connessioni nei confronti del problema storico-linguistico, verso la metà dell'Ottocento prendevano coloriture ideologiche in senso nazionale gli studi sulle oasi germanofone del Trentino e del Veneto; studi che avevano già avuto l'avvio, in un clima politico-culturale meno acceso, ancora nei primi decenni del secolo ⁽⁵¹⁾.

Un dibattito, quello riguardante i dialetti della regione, al quale partecipavano, preannunciando i contrasti tra la scuola austro-tedesca e quella italiana manifestatisi all'incirca a partire dagli anni Ottanta, anche studiosi germanici. E proprio a uno studioso austriaco, Christian Schneller, il quale non a caso stava contemporaneamente affrontando lo studio dei dialetti trentino-tirolesi, si deve la prima raccolta di fiabe e leggende del Tirolo italiano ⁽⁵²⁾, nata con lo scopo di iniziare a colmare il vuoto che esisteva nei confronti degli studi sulle tradizioni popolari della parte tedesca della regione, di cui si erano occupati numerosi autori, tra i quali Beda Weber, Ignaz Vinzenz Zingerle, Johann von Alpenburg, Ludwig von Hörmann. Con la sua raccolta, condotta peraltro con notevole rigore, Schneller temeva evidentemente di toccare la suscettibilità dei trentini fautori degli ideali nazionali, avvertendo perciò che il proprio lavoro non si configurava come un *«Übertritt auf ein ganz fremdes nationales Gebiet, wol aber, um bildlich zu sprechen, ein Schritt auf eine Brücke, welche von Deutschland hinabführt nach Italien ...»* ⁽⁵³⁾. Ma in quegli anni dove l'identità nazionale dei popoli stava ormai assumendo coloriture nette e nemmeno per le zone di confine erano ammesse tinte più sfumate, appariva improponibile argomentare di un Trentino come regione-ponte tra cultura italiana e cultura tedesca; questo nonostante il patrimonio popolare del Tirolo italiano riguardo a fiabe e leggende mostrasse quanto meno forti influenze nordiche e comunque una consonanza con la fantasia popolare degli altri abitanti delle Alpi, piuttosto che non, come ci si affannerà a dimostrare verso la fine dell'Ottocento e per lunga parte del Novecento, una stretta parentela con fiabe e leggende di quelle regioni dell'Italia centrale che apparivano come il fulcro dell'italianità.

Prima dell'entrata in campo di studiosi trentini e italiani nello studio specifico del folklore regionale – nel senso di un approccio meno condizionato dagli studi storico-linguistici – si dovette attendere ancora qualche tempo, mentre pochi anni dopo il lavoro di Schneller, giungeva

da parte tirolese un altro contributo sulle leggende del *Welschtirol*, corredato da proverbi e canti, quello di Ludwig von Hörmann, dove veniva posta in risalto l'influenza germanica nel patrimonio mitologico popolare di molti luoghi del Trentino e in particolare della val di Fassa⁽⁵⁴⁾. Per quanto riguarda quest'ultimo luogo e nella fattispecie la realtà ladina, vorrei puntualizzare come quest'ambito sia talmente vasto e i contributi prodotti in merito, soprattutto nel settore linguistico, talmente numerosi, da costituire un oggetto di studio separato⁽⁵⁵⁾.

4. Gli anni dell'irredentismo: l'opera di Nepomuceno Bolognini e le voci «dissonanti»

Se il mondo della mitologia popolare trentina fu praticamente «scoperto», poco oltre la metà dell'Ottocento, grazie al lavoro di studiosi dell'area austro-tedesca quali Schneller e von Hörmann, si dovettero attendere gli anni Ottanta del secolo – esclusi contributi assolutamente sporadici apparsi in precedenza – per vedere cimentarsi con questi e altri aspetti delle tradizioni popolari delle genti trentine scrittori locali o italiani. Un interesse che nacque sull'onda di quell'incitamento allo studio del Trentino da parte dei suoi abitanti e in concorrenza con l'attività degli scrittori tedeschi messo in atto ancora negli anni Settanta in particolare dalla Società degli Alpinisti Tridentini e, nel decennio successivo, dalle numerose neonate riviste locali. Proprio alla SAT, come ho già detto, si deve la pubblicazione nel proprio «Annuario», a puntate a partire dal 1880, dei primi lavori di autore trentino sul folclore della regione: le raccolte di Nepomuceno Bolognini su usi e costumi in generale, quindi sulle «maitinade» e sui proverbi e le leggende, queste ultime riguardanti in particolare la val Rendena⁽⁵⁶⁾. Sempre nel 1880, era comparso, edito a Firenze, il lavoro di un socio della SAT, Carlo Gambillo, *Il Trentino. Appunti e impressioni di viaggio nel 1880*, il quale racchiudeva pagine assai significative riguardanti gli usi e costumi delle popolazioni locali raccolti dall'autore nel suo viaggio attraverso le valate della regione⁽⁵⁷⁾.

Con la raccolta folcloristica del Bolognini – ma denso di toni nazionalisti era pure il lavoro del Gambillo – possiamo dire prendesse il via quell'analisi delle tradizioni popolari del Trentino volta soprattutto a dimostrare l'italianità e i costumi latini delle sue genti. In una visione idealizzata e romantica di un mondo alpino del quale risaltavano le bellezze naturali e incontaminate, le graziose «montanine» che allietano i bozzetti di Bolognini sono rappresentanti di un popolo privo di storicità e di connotati sociali⁽⁵⁸⁾, depositario di una saggezza atavica derivatagli dalla consonanza con la natura e di secolari tradizioni le quali venivano descritte dall'autore accostandole continuamente a quelle ita-

liane e alle toscane in particolare. Proprio in questo elemento propulsore, quello cioè della ricercata rispondenza culturale con il mondo italiano, mi sembra si esauriscano, pur sostenute da un'intensa partecipazione ideale, gran parte delle energie dei cultori delle tradizioni popolari trentine a cavallo tra Otto e Novecento. In questo senso il lavoro sulle fiabe e le leggende del *Welschtirol* di Christian Schneller, sulla scorta della grande tradizione germanica nello studio della mitologia popolare, appare caratterizzato da un metodo più solido e da un interesse filologico non ravvisabili nei lavori di Bolognini né in altri scritti di quegli anni sul folclore trentino. Del resto la preparazione dello scrittore tedesco non era raffrontabile con quella di Bolognini, il quale collocava apertamente se stesso tra i volonterosi raccoglitori di usi e costumi della propria regione e in particolare della propria valle – la Rendena – piuttosto che non tra gli autentici studiosi, benché nei suoi scritti egli mostrasse di conoscere l'opera del D'Ancona⁽⁵⁹⁾ abbracciandone la teoria diffusionistica dei canti popolari italiani e facesse inoltre riferimento più volte all'«Archivio delle Tradizioni popolari» di Pitrè. Nonostante i limiti di carattere scientifico dell'autore e quelli derivanti sia da una concezione dello studio del folclore legata ancora al romanticismo, sia dagli insistenti richiami di natura politico-ideologica, l'attività di Nepomuceno Bolognini appare di assoluto rilievo. La sua infatti non solo fu un'opera per allora il più possibile completa sulle tradizioni popolari locali, ma è anche un'indagine in cui spicca un certo fascino pionieristico e che finalmente affronta ambiti di stretta pertinenza del folclore – leggende, proverbi, canti, vita domestica, vestiario, feste tradizionali e così via – liberandosi in parte dalla tutela degli studi storico-linguistici.

Con l'avvicinarsi della fine del secolo l'aspetto politico fece sempre più sentire il proprio peso così negli studi storici come in quelli che erano in relazione con le ricerche folcloriche, mentre la contrapposizione fra studiosi appartenenti all'area tedesca e a quella italiana produsse, come ho già accennato, una fitta serie di pubblicazioni inerenti soprattutto il problema che allora era direttamente collegato al contenzioso di carattere nazionale: quello delle isole linguistiche del Trentino e del Veneto. Il fatto che la pubblicistica di parte italiana, allo scopo di sostenere la propria causa, usasse in senso univoco le argomentazioni storico-etnografiche così come quelle sul folclore, fu in parte anche la conseguenza dell'exasperato clima di lotta etnica che si era andato instaurando con l'istituzione di sodalizi come il *Deutscher Schulverein*, l'associazione che, sulla base appunto di una presunta prevalenza dell'elemento germanico almeno fino all'età medievale anche nel Trentino e in parte del Veneto, sovvenzionava l'istituzione di scuole tedesche nei punti «etnicamente strategici» del territorio trentino. Nacquero in quegli anni, da parte trentina e italiana, numerosi scritti soprattutto sui Mòche-

ni, la minoranza dove meglio si era conservato l'idioma altotedesco, rispetto ad esempio all'altipiano di Folgaria e Lavarone dove, eccettuato il paesino di Luserna, le origini germaniche recavano traccia di sé ormai solo nella toponomastica e nell'onomastica o nell'edilizia rustica in via di sparizione. Tra questi lavori ne cito uno a titolo esemplificativo: le *Escursioni nella Valle del Fersina*, di Gustavo Adolfo Gramatica ⁽⁶⁰⁾. Un lavoro di una certa consistenza, scritto inoltre da un conoscitore della realtà mòchena, il quale dedicava uno spazio assolutamente di rilievo al folclore dei villaggi della valle, ma utilizzava anche questi elementi, così come quelli storico-linguistici, per togliere spessore, inoltre svilendoli, agli usi e costumi di quei luoghi e delle altre isole linguistiche tedesche e dunque alle motivazioni addotte dalle associazioni pangermaniste per la loro difesa ⁽⁶¹⁾. Nemmeno l'ampio studio condotto su questo tema dal Galanti, che pure era volto a confutare le tesi degli studiosi tedeschi, soddisfaceva il Gramatica, il quale rimproverava all'autore di aver attribuito troppa consistenza nella propria analisi storica all'antico elemento germanico delle Alpi Orientali ⁽⁶²⁾.

Caratterizzato da ben altra sensibilità fu in quest'ambito l'apporto di Aristide Baragiola, *rara avis* nel panorama degli studiosi del tempo, troppo condizionati dalle sempre più accese contrapposizioni di carattere nazionale. Il suo studio sui Mòcheni e quello successivo sulla casa «ville-reccia» delle isole germanofone veneto-tridentine ⁽⁶³⁾ costituiscono, al contrario di quanto abbiamo visto in questa peraltro soltanto abbozzata rassegna sulle ricerche in ambito folclorico a cavallo tra Otto e Novecento, chiari esempi di indagini alimentate innanzi tutto da un puro interesse per la materia. Un approccio di studio, quello di Baragiola che trova una sua giustificazione nella stessa formazione dell'autore ⁽⁶⁴⁾. Nato al confine alpino con la Svizzera, dopo esperienze nell'ambiente liberale e la partecipazione alla Terza guerra di indipendenza, sposò una svizzera di lingua tedesca e svolse l'attività di insegnante di italiano a Strasburgo, stabilendosi per alcuni anni. Successivamente insegnò lingua e letteratura tedesca a Padova, iniziando nel frattempo a occuparsi di folclore e in particolare della cosiddetta cultura «cimbra» e pubblicando, oltre ad altri contributi, due volumi – in origine egli ne aveva previsto un terzo, riguardante le zone alloglotte del Piemonte – sulla casa rustica delle isole germanofone veneto-tridentine e su quella delle Alpi Orientali ⁽⁶⁵⁾, sulla scia degli studi condotti sul medesimo tema alcuni anni prima in Germania. Autentico studioso «di frontiera» – non solo per la propria origine e le esperienze di vita e di studio, ma per la formazione composita, combinando nei propri lavori linguistica, etnografia, geografia, economia, architettura, – operò al di qua e al di là delle Alpi continuando a spostarsi fino all'ultimo secondo i propri progetti. Sia nella breve indagine sui Mòcheni – cui fecero seguito le puntualizzazioni del Gramatica – che in quella sulla casa «villereccia» delle colonie tedesche del Veneto e del

Trentino emerge da parte del Baragiola la curiosità dello studioso, il gusto analitico e comparativo nei confronti di quei microcosmi culturali che nelle isole linguistiche si erano creati: alla descrizione dell'abitazione montanara infatti è affiancata un'indagine di carattere folclorico a tutto-ondo, che spazia dalla lingua, alle usanze, ai mestieri e così via. A tratti, sembra persino di cogliere nelle sue pagine il rammarico dello studioso per la progressiva e inevitabile sparizione di queste sopravvivenze di tempi remoti, ancorché spesso connotate da povertà e arretratezza; questo benché Baragiola, sottolineando il destino inesorabile che sembrava portare queste culture all'assorbimento nell'elemento italiano circostante, intendesse in realtà rassicurare coloro i quali, vigili alla difesa delle caratteristiche «nazionali» italiane e latine di quei luoghi, avrebbero potuto insospettirsi di fronte a tanta partecipazione, la quale era alimentata invece da interessi di studio ⁽⁶⁶⁾. In effetti in ambedue i lavori più di una volta Baragiola si era sentito costretto a puntualizzare come le proprie conclusioni fossero state dettate da una attenta analisi e non andassero dunque confuse con le argomentazioni tendenziose degli studiosi tedeschi ⁽⁶⁷⁾.

Le contrapposizioni di carattere nazionale, se si eccettuano rari esempi di un maggior distacco dalle questioni politiche come quello del Baragiola, a cavallo dei due secoli avevano ormai raggiunto i toni più accesi. In Trentino la lunga lotta priva di risultati per l'ottenimento di una autonomia provinciale separata dal Tirolo tedesco stava sempre più lasciando il posto alle aspirazioni a un'unione al Regno d'Italia ⁽⁶⁸⁾. Ormai gli studi regionali ne erano fortemente segnati, il dibattito storico-linguistico sui dialetti come le indagini sul folclore, perciò qualsiasi elemento «contaminante» di carattere germanico nella cultura trentina doveva essere negato o fortemente circoscritto.

Per quanto riguardava l'ambito dialettologico ad esempio, mentre la produzione poetica vernacolare di Giuseppe Mor assumeva apertamente connotati di satira politica antiaustriaca ⁽⁶⁹⁾, il vocabolario trentino-italiano del 1905 di Vittore Ricci ⁽⁷⁰⁾ abbandonava, o quanto meno relegava in sottofondo, gli interessi filologici che avevano caratterizzato nel 1836 l'opera dell'Azzolini ⁽⁷¹⁾ – ricca, come ricordiamo, anche di annotazioni su usi e costumi locali –, dove primario era stato lo scopo didattico e culturale volto alla divulgazione nella regione trentina della nobile parlata fiorentina. Del lavoro del 1905, riguardante il dialetto in uso nella città di Trento e dintorni, veniva dall'autore dichiarato apertamente il fine ultimo:

«che dal suo vernacolo [...] Trento si documenta quale una città perfettamente e anticamente italiana, perché (esso vernacolo) [...] contiene un lessico sostanzialmente affine al veneto; e, al pari di questo, comprende un largo fondo d'elementi toscani, in ispecie fiorentini ...» ⁽⁷²⁾.

Prescindendo in questo mio intervento dal dibattito intorno all'influenza veneta, lombarda o toscana sul dialetto di Trento, vi è da notare come nella compilazione del proprio lavoro Ricci si fosse avvalso dei consigli dello storico e linguista Lamberto Cesarini Sforza:

«Tra questi va distinto il suggerimento d'omettere il cenno sulla derivazione da lingue straniere di parecchi vocaboli trentini. Al che, dopo le prime pagine, m'attenni, riconoscendo che quei cenni (tranne che per pochi germanismi evidenti, i quali del resto vanno scomparendo anco dalla parlata dell'infimo volgo) entrano in un argomento troppo speciale, spesso controverso, talora assai difficile ... » (73).

Controversa e scabrosa era infatti tale questione se in quegli anni i contrasti tra studiosi germanici e italiani in materia di appartenenza nazionale, avevano fatto sì che in più di una occasione ci si affannasse addirittura a quantificare in termini numerici i vocaboli di origine tedesca in uso nel dialetto trentino (74).

Altrettanto influente era la realtà politica del momento nello studio specifico delle tradizioni popolari locali, se si eccettuano i contributi comparsi nell'«Archivio folcloristico» della «Pro Cultura», dove lo scopo essenziale consisteva nella raccolta di tradizioni luogo per luogo e dove la conseguente brevità degli scritti lasciava minor spazio alle considerazioni sulle aspirazioni nazionali. Un lavoro appena di più ampio respiro come *Memorie trentine. Nel regno della storia e in quello della leggenda* di Ottone Brentari (75), riproponendo in gran parte la produzione degli «Annuari» della SAT – e dunque in particolare le leggende del Bolognini insieme a una sua biografia – di cui l'autore era membro e per la quale aveva prodotto le sue guide del Trentino, mostrava chiaramente come anche il folclore entrasse a pieno titolo accanto alla storia tra le discipline che dovevano contribuire a sostenere in quegli anni la difesa del carattere nazionale della regione:

«E mentre numerose si succedono le pubblicazioni di documenti, inediti e no, comprovanti l'appartenenza millenaria del Paese nostro alle terre latine, parve a noi opera degna che parallelamente procedesse la riesumazione – anche se non completa – di altri documenti, raccolti dalla bocca e dalla vita del popolo nostro, comprovanti l'esistenza – e non solo della forma – italiana» (76).

5. I contributi del periodo fascista: dall'omologazione nazionale al delinearsi di un sentimento localistico

Avendo condotto queste prime indagini soprattutto sulle pubblicazioni ottocentesche e su quelle dei primi decenni del Novecento, per quanto riguarda le ricerche sugli usi e i costumi delle popolazioni

trentine durante il periodo fascista, non essendo in grado di proporle un panorama completo, vorrei limitarmi solo a qualche sottolineatura.

Due mi sembrano gli elementi caratterizzanti gli studi sul folclore nel periodo tra le due guerre: da un lato il conferimento agli stessi di una funzione aggregante tra le diverse regioni italiane, cui si erano da poco aggiunti i territori «redenti», fra i quali appunto anche il Trentino; dall'altro una riflessione delle popolazioni trentine sulla loro situazione entro la compagine nella quale esse erano state da poco accolte, da cui si sviluppò, determinata anche da fattori politici specifici ai quali accennerò poi, una certa tendenza ad autoisolarsi entro i propri confini regionali.

Innanzitutto, immediatamente dopo l'unione del Trentino all'Italia gli studi sulla realtà regionale subirono il contraccolpo dovuto al venir meno del tema che li aveva caratterizzati: la difesa dell'appartenenza della regione alla realtà culturale italiana e il destino che si auspicava dovesse per essa compiersi entro la giovane nazione italiana. Se dopo il 1918 si tentò di tenere viva la fiaccola del Risorgimento assegnando al Trentino, come ho già detto, il ruolo di «sentinella d'Italia» e se nelle pubblicazioni locali non cessarono completamente le argomentazioni nazionaliste – poi rinfocolate dal regime fascista – mi sembra però di notare, per lo meno in alcuni lavori, un interesse maggiore per le diverse componenti culturali della regione, le quali fino a poco prima venivano fatte ricadere entro l'elemento unificante della latinità.

Apprezzabile per la qualità dell'indagine sugli usi e costumi dei montanari del Trentino e sulla loro realtà socio-economica – abbandonando la visione romantica degli scritti del Bolognini – il contributo di Enrico Quaresima del 1922 ⁽⁷⁷⁾ ci offre inoltre una serie di riflessioni su un certo mutamento di fronte, per lo meno di una parte degli intellettuali regionali, nel periodo immediatamente seguente alla ricongiunzione all'Italia.

«Un paese come il Trentino, infatti», – diceva l'autore – «che è suddiviso dalle catene dei monti in tante regioni a sé, ognuna con le sue particolari condizioni climatiche e sociali e con le sue speciali vicende storiche, offre, per non parlare delle differenze individuali, tante e tali diversità psichiche d'ogni genere, che per poter trattare con competenza del carattere dei suoi abitanti, occorrerebbe anzitutto studiare di proposito a una a una le attitudini di ogni singolo nucleo di popolazione» ⁽⁷⁸⁾.

Riflessioni, queste, contrastanti con quanti invece in precedenza avevano descritto i Trentini anche dal punto di vista psicologico in maniera uniforme e attingendo alle tradizionali caratteristiche attribuite agli italiani: intelligenza, senso artistico, passionalità e quant'altro ⁽⁷⁹⁾. Soggiungeva inoltre Quaresima:

«Posto nel punto d'incontro fra i popoli del nord e quelli del sud, il Trentino fu sempre come un passivo stato-cuscinetto fra due popoli nemici, o meglio, forse, come una strada comunale fra due proprietà private: terreno neutro e quindi indifferente. Popolazione troppo dispersa in minuscoli nuclei staccati e facenti vita a sé ... » ⁽⁸⁰⁾.

Anche in questo caso siamo dunque già lontani dai lavori che, solo poco tempo prima, consideravano il Trentino come un blocco unico e giuravano su una indiscussa e secolare coscienza italiana della regione; inoltre ora, proprio lo studio delle tradizioni popolari portava l'autore di questo scritto a riconoscere come essenziale la componente borghese dell'irredentismo e di converso la fedeltà dinastica del ceto rurale, sottolineando quella che appariva come una delusione nei confronti del nuovo governo, e non solo da parte di coloro i quali meno ne avevano auspicato la venuta ⁽⁸¹⁾.

Alla congiuntura sociale non favorevole in Trentino e caratterizzata, come rilevava Enrico Quaresima, da segni di disagio, si sarebbero andati di lì a qualche anno ad aggiungere, deteriorando ulteriormente la situazione – come emerge dallo studio di S. Oss comparso sull'«Archivio trentino di Storia contemporanea» ⁽⁸²⁾ – gli effetti della legge del 1927 che istituiva due province, quella di Bolzano e quella di Trento, togliendo a quest'ultima prestigio e privandola del ruolo di artefice dell'integrazione dell'Alto Adige nella nazione italiana. Questo fatto provocò una crisi nella classe dirigente locale che sfociò nella polemica su «trentinismo» e «antitrentinismo» scoppiata nel 1928 sulle pagine del quotidiano del fascismo trentino «Il Brennero», la quale ebbe come esito l'allontanamento di Dante Maria Tuninetti, segretario del partito fascista locale e direttore dello stesso quotidiano, a causa dello spazio da lui offerto sul proprio giornale a tale polemica nel tentativo di ricondurla entro toni più pacifici. In rapporto alla vicenda viene osservato:

«La conseguenza prima di tutto questo fu l'accentuarsi di una reazione di graduale chiusura della gente trentina dietro al rassicurante orgoglio delle proprie tradizioni. Questo sentimento di difesa dei propri confini sfociò però ben presto nel rischio di un progressivo disinteressamento alle vicende extra-provinciali e nazionali, ma ancor di più nel rifiuto inconscio di tutto ciò che fosse estraneo al tessuto locale» ⁽⁸³⁾.

Nel 1925 intanto veniva pubblicato un altro contributo sulle tradizioni delle popolazioni del Trentino da parte di uno studioso da tempo impegnato su questo versante oltre che su quello degli studi linguistici: si trattava di *Folclore trentino* di Angelico Prati ⁽⁸⁴⁾. Il lavoro del Prati, che faceva parte della collana «Canti e tradizioni delle regioni d'Italia» diretta da Luigi Sorrento, oltre a riportare le opinioni dell'autore riguardo alle caratteristiche dei dialetti trentini espresse anche in altri suoi scritti, costituiva essenzialmente un'antologia e una ricapitolazione di

quanto era stato prodotto fino ad allora sul folclore della regione trentina, passando attraverso l'opera di Bolognini, Schneller, Zenatti, Bertagnolli e altri. Un lavoro interessante non tanto perché riferisse di nuove acquisizioni della ricerca in questo campo – esso del resto risentiva di una impostazione didattica essendo diretto alle scuole –, quanto perché ribadiva invece la necessità di rivolgersi allo studio delle peculiarità del Trentino, una delle quali era appunto la natura estremamente composita del suo territorio e delle sue genti.

«Ora conviene ricapitolare quanto fu esposto fin qui intorno al folclore del Trentino», diceva Prati «per vedere in breve quali siano i tratti caratteristici suoi. Delle canzoni, delle ninne nanne, delle cantilene, delle fiabe, degl'indovinelli, molti son venuti da fuori in età più o meno lontana, soprattutto dal vicino Veneto, ma bona parte ebbero un adattamento consono al dialetto e allo spirito della gente tra la quale arrivavano, sicché questi, assieme a quelli della cui origine trentina non c'è ragione di dubitare, fanno parte integrante del patrimonio folcloristico trentino ...» (85).

Sembra dunque di dedurre anche da queste affermazioni che ora, terminata la battaglia per la «redenzione», ci si rivolgesse con maggior determinazione alla ricerca di caratteristiche trentine specifiche, sottolineando in questo caso una rielaborazione in sede locale di quegli elementi della cultura popolare che fino a poco prima apparivano solo presi in prestito dalle altre regioni italiane.

Con l'affermarsi del fascismo, il recupero delle tradizioni regionali, dopo un periodo di predominio dei caratteri indistintamente italiani volto all'integrazione delle popolazioni nella nuova nazione, venne condotto nei termini del riconoscimento di una varietà di culture locali, sempre però entro il tema unificante dell'italianità. Le tradizioni popolari vennero inoltre valorizzate anche all'interno del programma economico del regime, allo scopo di conferire un impulso alle risorse locali e in particolare all'artigianato: ecco dunque la nascita del termine di «arti e tradizioni popolari». Mentre alle tradizioni popolari del Trentino veniva riservato dal fascismo un interesse notevole – ricordiamo ad esempio la riscoperta dei costumi trentini a opera di Oddone Tomasi e il III Congresso nazionale di arti e tradizioni popolari, svoltosi a Trento nel 1934 (86) – abbiamo un esempio dei nuovi orientamenti nell'ambito degli studi sul folclore della regione nel lavoro di Amy Bernardy, *Venezia Tridentina* – si trattava del terzo volume di una serie che l'autrice aveva intitolato *Forme e colori di vita regionale italiana* (87) –, dove però, accanto alle nuove impostazioni conferite agli scritti sulla «popolaresca» sembrava predominare nuovamente la necessità di provare l'italianità della regione. Insieme a una descrizione particolarmente ricca e colorita che spaziava dagli oggetti della cultura materiale all'architettura, dalle leggende (88) alle feste popolari, ai cibi e all'abbigliamento – con un'at-

tenzione notevole per le «arti» tradizionali delle popolazioni locali, come la lavorazione del legno e dei metalli, delle terraglie, dei tessuti e così via – nell'illustrazione delle caratteristiche della «Venezia Tridentina» riemergeva infatti, come già era stato tra Otto e Novecento – rafforzato soprattutto dall'urgenza di ascrivere il neoannesso Sudtirolo all'area culturale italiana – il continuo ricorso a paragoni con le altre regioni d'Italia, accostando in particolare l'Alto Adige al Piemonte e il Trentino al Veneto ⁽⁸⁹⁾. Ma provando a leggere in controluce gli insistenti richiami dell'autrice alla stretta relazione fra le tradizioni della realtà regionale da lei descritta e quelle del resto d'Italia, se appare evidente l'artificiosità insita in una simile operazione per quanto riguardava l'Alto Adige, il medesimo modo di procedere, anche se meno accentuato, nei confronti del Trentino e in particolare dei suoi luoghi dalla tipologia più «ambigua» conferiva in definitiva soprattutto a quest'ultima regione i caratteri «ibridi» di terra di confine.

Una terra che, come appariva in maniera evidente dal lavoro del Quaresima precedentemente citato, viveva con difficoltà i primi anni di unione alla madrepatria. Proprio per il loro rivolgersi all'«anima» del popolo, alla sua cultura e al suo modo di sentire gli studi sugli usi e i costumi locali – quelli editi in regione – mi sembra portino le tracce di tale crisi.

Abbiamo visto in precedenza come a partire dagli anni Venti si possa notare una minor presenza degli studi sul folclore regionale nelle riviste di intenti più scientifici. Non si trattava forse di una effettiva e generale diminuzione degli interessi verso questa disciplina ma, al contrario, del conferimento alla stessa di quegli obiettivi educativo-propagandistici in linea con gli scopi del regime di cui si diceva. Ecco dunque che si finì con il dirottare le ricerche – ma non possiamo nemmeno definirle tali, vista la loro forma dimessa e le riflessioni scontate che le caratterizzavano – su una serie di pubblicazioni minori e di carattere apertamente divulgativo.

Scorrendo gli indici di queste ultime, rinveniamo soprattutto un gran numero di leggende rivolte a un pubblico popolare e quindi scritte essenzialmente allo scopo di intrattenere, come ad esempio nella «Strenna trentina», una sorta di almanacco che raccoglieva un po' di tutto, dalle osservazioni meteorologiche a brevi articoli sulla storia locale. Un interesse più mirato verso la cultura popolare nel suo complesso si riscontra nel «Trentino», rivista nata nel 1925, la quale dedicò uno spazio consistente al folclore regionale, fedele alla linea interpretativa del fascismo in tale ambito. Degne di attenzione sono le belle fotografie che corredano brevi e modesti articoli, intrisi di un'etnografia edulcorata e carichi di toni enfatici, quando descrivono ad esempio la laboriosità dei montanari e il loro habitat che tempera a una vita fisicamente e moralmente sana. Ecco ad esempio una ventina di documenti fotografici

intitolati «Laografia trentina», comparsi nelle annate dal 1933 al 1937. Oppure le «Visioni alpine», esse pure corredate da un notevole apparato fotografico, dedicate alla casa, al bosco, alla malga, ai villaggi, ai lavori campestri; e ancora gli articoli sui mestieri – spazzacamini, carbonai, «parolòti» – e quelli sulla caccia. Una serie di lavori il cui tono comunque appare assai distante da quello assunto da «Studi trentini di Scienze storiche», la rivista, pur di intenti non proprio esclusivi, che si conteneva insieme agli «Atti dell'Accademia roveretana degli Agiati» il pubblico regionale più colto.

Se consideriamo infine anche la serie di volumi pubblicati tra gli anni Venti e Trenta da Lorenzo Felicetti, il quale in passato aveva contribuito all'«Archivio folcloristico» della «Pro Cultura», notiamo come, avulsi da un progetto quale era stato quello delle riviste locali dell'anteguerra, le leggende e i racconti proposti dall'autore spesso perdano quasi interamente contatto, se mai ne avevano avuto, con la loro origine popolare ⁽⁹⁰⁾. Gli stessi sottotitoli che accompagnano alcuni di essi caratterizzandoli – «racconto umoristico», «novella medioevale» – ne indicano gli obiettivi: l'invito a una lettura non troppo impegnativa e nello stesso tempo dispensatrice di un livello minimo di sapere. Dunque dal mondo della fantasia e delle credenze popolari a quello di una letteratura «per il popolo». Un quadretto di blanda cultura regionale, quello del Felicetti, dove spicca la frequente ambientazione medievale e che in chiusura presenta una serie di vite di personaggi illustri del Trentino attraverso le diverse epoche storiche ⁽⁹¹⁾.

In definitiva, sia per i canali per così dire «secondari» assunti via via dagli scritti che avevano per oggetto il folclore trentino nel corso degli anni Venti, sia per la cessata «tensione nazionale» che li aveva caratterizzati in precedenza, sembra di intravedere – ma mi riservo di ridiscutere magari in un lavoro futuro sul tema questa mia asserzione – il ripiegarsi degli stessi in ambiti più dimessi, dove spesso l'interesse era rivolto esclusivamente alla realtà locale intesa come mondo a sé stante, una realtà che non intendeva riavvicinarsi all'area culturale tedesco-tirolese ma che non si sentiva così in sintonia nemmeno con quella italiana. Il progetto unificatore costituito dall'«Archivio folcloristico» di «Studi trentini» segnava d'altronde il passo, mentre, finita l'età di Bolognini, Zenatti, Bertagnolli e altri, erano ormai pochi gli studiosi locali di usi e costumi a poter essere considerati a ragione degni continuatori della tradizione di qualche decennio prima e non solo illustratori delle particolarità regionali in un clima da «strapaese». Tra quelli più qualificati possiamo citare Giacomo Roberti, mentre per quanto riguarda Angelico Prati, Lamberto Cesarini Sforza, Carlo Battisti e altri, il loro concorso alle indagini folcloriche appare mediato dall'interesse preponderante da essi manifestato nei confronti degli studi storici, linguistici e toponomastici. Ciò nonostante il Trentino diede un contributo, almeno

in termini quantitativi, assai apprezzabile alla *Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia* di Paolo Toschi, grazie all'opera di Bruno Emmert ⁽⁹²⁾. Toschi auspicò anzi che, vista la consistenza del materiale inviato dal collaboratore trentino, questi successivamente pubblicasse una bibliografia riguardante la sola sua regione, suggerimento che non venne seguito da Emmert avendo egli optato per alcuni volumi bibliografici generali, inerenti cioè le pubblicazioni regionali nell'ambito di tutte le discipline ⁽⁹³⁾.

Dopo gli anni in cui gli intellettuali locali negli ambiti a ciascuno propri avevano indirizzato la loro attività al servizio del progetto di edificazione di una identità territoriale che all'inizio era percepita quasi esclusivamente dal ristretto ceto borghese, si era dunque giunti a una fase di stallo negli studi regionali sugli usi e le tradizioni delle popolazioni trentine. Se nell'età dell'irredentismo il forte nesso ideale che collegava la disciplina del folclore alla visione politica di coloro che vi avevano contribuito costituiva un elemento di coesione e conferiva un indirizzo coerente a tali studi, pur andando esso a detrimento di prospettive di analisi più attente e meno ideologicamente condizionate, cessato l'anelito all'unità nazionale e in un regime politico totalitario al quale in Trentino mancò sempre l'adesione della gran parte della popolazione, abbiamo visto come lentamente avesse preso forma un orientamento localistico, riscontrabile appunto anche nelle pubblicazioni riguardanti lo studio delle tradizioni regionali.

Quale dimostrazione da un lato del lungo cammino che vi era ancora da compiere nelle ricerche sul folclore locale per tracciarne un quadro soddisfacente – essendo ormai cessata l'emergenza della difesa delle caratteristiche nazionali –, dall'altro dell'affiorare in maniera sempre più decisa di discussioni che lasciavano intravedere il delinearsi di un interesse per caratteristiche regionali proprie e non più destinate a dissolversi nel contesto nazionale – un senso di «identità» che nell'immediato secondo dopoguerra avrebbe visto il sorgere di un movimento dal forte accento separatista e, in certe sue frange, antimeridionalista quale l'A.S.A.R., l'«Associazione studi per l'autonomia regionale» –, ho trovato interessante il breve ma indicativo dibattito sulla «natura musicale del popolo trentino» comparso nella rivista «Trentino» dell'anno 1925. Esso aveva avuto origine da un intervento polemico nei confronti di pretese asserzioni di scarsa attitudine musicale da parte dei trentini, intervento in cui tale giudizio, male sopportato, veniva giustificato con il fatto che «[i]l popolo trentino ebbe la sua vita paralizzata dal servaggio» il quale, accanto alla «grettezza commerciale della nostra gente» – diceva l'articolista – gli aveva tolto la voglia di vivere e impedito perciò di coltivare una passione come la musica e il canto ⁽⁹⁴⁾. Mentre a nord echeggiavano gli *Jodeln* e il Veneto aveva pure una forte tradizione musicale e di canto popolare, per i poveri Trentini – veniva affermato,

auspicando che le istituzioni si facessero carico di avvicinare le genti della regione alla musica – «[i]l canto o l'opera d'arte migliore [...] è la fulgidissima, collana di eroi data alla patria» (95). Ecco dunque che la descrizione di un popolo trentino dotato di scarso senso musicale – al di là della discutibilità di tali affermazioni, del resto facilmente smentibili – appare qui non poco in dissenso con la sua vantata indiscussa latinità, almeno quale essa era descritta nei lavori di Bolognini e degli altri studiosi del Risorgimento trentino, i quali la individuavano appunto, oltre che nell'anelito secolare delle popolazioni locali a far parte di una nazione italiana, proprio nel temperamento di quelle stesse popolazioni, che era in ogni aspetto simile a quello degli altri italiani – si asseriva – e certamente tutto si poteva rimproverare a questi ultimi tranne la loro spiccata sensibilità verso ogni espressione artistica.

Una delle risposte all'articolo di cui sopra venne da Renato Lunelli, valente studioso di musicologia (96), il quale, riportando la discussione sul terreno del folclore, affermò che la canzone popolare trentina «non ha ancora trovato il suo scopritore e scorre, o purtroppo scorreva, per vene sotterranee, sconosciute attendendo il raddomante che ci indichi la misteriosa fonte» (97). Rifacendosi alle affermazioni di Giulio Fara, che denunciava l'incompletezza del materiale raccolto fino ad allora in Italia, Lunelli dichiarava che «[p]er il Trentino di quest'argomento si può francamente dire di non conoscere nulla» (98). E il fatto che egli, nel chiamare a raccolta coloro che ne fossero stati interessati in favore delle ricerche sul canto popolare trentino, li invitasse a ricollegarsi all'opera dei consueti «mostri sacri» dello studio del folclore locale – Bolognini, Zenatti, Bertagnolli (99) – indica in maniera evidente quanto poco in certi ambiti si fosse fino ad allora prodotto.

Almeno nei termini proposti da Lunelli, l'invito non possiamo dire fosse accolto fino in fondo (100). Pur tuttavia qualcosa si stava muovendo da tempo nell'ambiente trentino riguardo al canto popolare e Lunelli stesso accennava ad esempio alla meritoria opera di raccolta svolta in tal senso da Luigi Pigarelli. Entro la Società degli Alpinisti Tridentini inoltre, alcuni componenti della Sezione Operaia (SOSAT) all'inizio degli anni Venti avevano dato vita al primo coro della montagna trentino – il quale successivamente diventò il coro della SAT – mentre il regime aveva impresso alla Società nuove direttive, alla luce del significato che l'alpinismo in quanto competizione sportiva e disciplina di vita andava assumendo nel Ventennio. Assolutamente impossibile è riassumere qui anche per sommi capi la storia del canto corale di montagna trentino, certo è che assai vi sarebbe da argomentare sul suo ruolo, che mi pare assolutamente rilevante, nel connotare anche in futuro un'«identità» trentina, almeno presso gli italiani delle altre regioni. Sul dibattito riguardo alla coralità di montagna del Trentino e al suo repertorio, nel quale conversero in parte appunto lo stimolo alla riscoperta

di un autentico canto popolare, ma che per certi versi costituì forse anche una sorta di «invenzione di una tradizione» non priva di motivazioni politiche – oltre al clima del periodo in generale pensiamo ad esempio ai numerosi canti di guerra dal testo apertamente nazionalista – non intendo dunque soffermarmi.

Per ricollegarmi infine a quel concetto, del quale si è già detto, di una maggior attenzione alle connotazioni della propria regione sviluppatasi in Trentino qualche anno dopo la sua integrazione nella nazione italiana, essa traspare anche dall'articolo di Lunelli, il quale ammetteva, in proposito al fatto che pure Giulio Fara aggregasse il Trentino alla Venezia:

«Senza dubbio lo spirito veneto rivissuto attraverso la nostra gente (*se così piace credere* [il corsivo è mio] a meno che non si tratti in realtà delle prische caratteristiche degli abitanti della nostra regione) attenuò le impetuosità degli *jodler* tirolesi, creando una linea musicale con non infrequenti angolosità melodiche, tendente di preferenza, attraverso una non sovrabbondante varietà ritmica, a certi determinati intervalli melodici» ⁽¹⁰¹⁾.

Ma poco prima Lunelli ricordava anche che:

«dalla Laguna alle Dolomiti corre una non lieve differenza e non è possibile identificare le manifestazioni musicali dettate dai pastori delle alte valli trentine con i canti dei gondolieri» ⁽¹⁰²⁾.

6. L'immagine del Trentino negli studi sul folclore: unità regionale e «patrie» locali

Pur avendo cercato nel paragrafo precedente di individuare in alcuni scritti sul folclore trentino pubblicati in regione negli anni tra le due guerre un progressivo ripiegarsi degli studiosi entro ambiti locali, è però inevitabile notare altresì come, se pure di un processo di chiusura localistica effettivamente si trattava, esso non costituisse a ben vedere una peculiarità di quel periodo, rappresentando invece – mi pare – una tendenza latente ma costante negli studi regionali, fin dall'inizio dell'Ottocento. Riesaminando infatti il percorso delle indagini sulle tradizioni popolari trentine qui tratteggiato e leggendo al di là dell'affresco regionale uniforme e carico di tinte patriottiche offerto dagli intellettuali locali, una considerazione in particolare mi sorge spontanea e cioè il fatto che, nonostante gli sforzi volti alla costituzione di un'identità trentina dopo la secolare strutturazione frammentaria di antico regime, dalle ricerche qui brevemente ricordate riemergono con insistenza i diversi volti del Trentino, cioè quelli di una realtà che si potrebbe definire costituita da «piccole patrie». Un panorama questo che si staglia in maniera evidente seguendo il filo delle pubblicazioni dell'età risorgimentale, anche quando vi era una forte tendenza ad appiattire le diversità o comunque a farle confluire

all'interno del principio unificatore della latinità; concetto quest'ultimo che era stato innanzi tutto smentito dalla presenza sul territorio trentino, effettiva al di là delle accentuazioni polemiche di molti studiosi tedeschi, delle cosiddette, pur non relevantissime per estensione e numero di abitanti, isole germanofone. Ma non si trattava tanto dell'emergere, talvolta e a seconda dei luoghi, di nemmeno così tenui, ma sempre negate, caratteristiche etniche «miste», bensì soprattutto di realtà locali del nascente Trentino le quali, nonostante i loro caratteri «latini», si presentavano come dissonanti rispetto ai modelli unificatori cittadini, tra cui in particolare quello del borghese capoluogo.

Così qualcuno era stato in grado di dedicare specifiche pur se non imponenti ricerche a piccole realtà di valle, come ad esempio gli studi sulla «piccola patria» del Tesino ⁽¹⁰³⁾, lavori dove il ripiegarsi degli studiosi locali su mondi così circoscritti e ancora legati a una articolazione del territorio di impronta secolare non sempre aveva il solo e unico significato di illustrare uno dei tasselli del grande mosaico dell'italianità.

E prescindendo, lo sottolineo ancora una volta, dalla troppo particolare e peraltro assai indagata realtà ladina, vorrei citare quale esempio di una, ufficialmente negata ma comunque visibile, vocazione microlocalistica degli studi regionali sul folclore, un altro luogo del Trentino il cui dialetto è stato classificato tra quelli romanci: la val di Non, la quale ebbe tra i suoi «cantori», proprio durante gli anni del contenzioso etnico-linguistico – quando dunque era particolarmente necessario far scudo alle pretese pangermaniste contrapponendo l'unità e l'italianità della regione – un personaggio che molto aveva dedicato allo studio del folclore regionale: Guglielmo Bertagnolli. La sua grande raccolta in tre volumi, promossa dalla «Biblioteca dialettale» della rivista «Pro Cultura» – per la quale l'autore curava anche la sezione dell'«Archivio folcloristico» – dal titolo *Poesie e poeti de la Val de Non* ⁽¹⁰⁴⁾ in più di un passo, dopo aver incitato allo studio della realtà «nonesa» assumeva i toni di una difesa della «patria» valligiana contro l'omologazione cui questa era sottoposta dal capoluogo della regione. Rifletteva infatti Bertagnolli:

«Se guardiamo al futuro, un dilemma ci si para dinanzi: la nostra parlata materna andrà morendo, sparendo nella marea crescente del dialetto trentino che a sua volta sempre più si toscanizza? Oppure l'individualismo che in tant'altre cose fiorisce oggi più che mai, salverà il tipo regionale e favorirà l'incremento della letteratura vernacola indigena? Tanto nell'un caso come nell'altro è pio dovere nostro di conservare e di fissare per la storia nostra, per la coscienza nostra nazionale, per la buona memoria dei nostri morti, il linguaggio che nella letteratura seppe affermare la sua bella individualità; è ufficio di carità patria di proteggere la prima o la ultima primavera del nostro dialetto; non cantò forse il poeta: / O forse c'è chi vuole che il popolo nostro passi nella storia muto e silenzioso?» ⁽¹⁰⁵⁾.

Anche in personaggi per i quali non va certo posta in discussione l'adesione al sentimento nazionale, attivi nell'opera di consolidamento dell'identità trentina e apparentemente meno interessati a metterne in evidenza i localismi, come appunto Bertagnolli, emerge dunque un'attenzione alle realtà periferiche della regione, anzi, per la sua val di Non direi si possa parlare addirittura di un trasporto emotivo ⁽¹⁰⁶⁾, ancora ascrivibile forse alla memoria storica di antico regime, quando non esisteva un Trentino e il concetto di patria era fortemente ancorato alle diverse unità giurisdizionali di cui il territorio era costellato.

Proprio la volontà da parte degli intellettuali ottocenteschi di imparare a conoscere in maniera profonda il Trentino ebbe dunque l'effetto di rivelarne la complessità e, se si vuole, anche la frammentarietà, nonostante si intendesse poi ricomporre le molteplici realtà della regione entro il quadro unificante dell'italianità. E fu proprio lo studio dei dialetti – ma esso come abbiamo visto portava con sé quello del folclore, al quale anche nel lavoro testé citato sulla poesia dialettale della val di Non veniva riservato un certo spazio – a meglio delineare la complessità del Trentino e a sollecitare un vivo dibattito in proposito. Così, mentre si discuteva ad esempio se il dialetto trentino fosse da considerarsi veneto o lombardo e su quanto vi fosse di toscano, mentre gli studiosi germanici vi cercavano i residui di lingue barbariche e vi enumeravano i vocaboli presi a prestito o derivanti dal tedesco moderno, i diversi dialetti della regione andavano assumendo individualità, talvolta mal sopportando una sudditanza nei confronti del dialetto cittadino e contestando la parentela con lo stesso, come abbiamo visto per la val di Non.

I lavori di un altro studioso che si occupò parallelamente di linguistica e di folclore, Angelico Prati, costituiscono un altro esempio di quella realtà trentina composita di cui si diceva, questa volta addirittura prospettando tale autore la separazione della Valsugana dal resto della regione per assegnarla al Veneto. Ma non solo di questo si trattava, bensì di una valle che Prati addirittura scomponeva in due unità: la «vera» Valsugana, cioè la Bassa Valsugana, i cui abitanti «per i caratteri fisici e morali, per il dialetto, per i costumi, i canti, le leggende, le feste, i giochi, i cibi, si riannodano alla Vicentina, della quale la Valsugana è una continuazione, sebbene per certi rispetti si avvicinino alla Feltrina e per certi altri al Trentino» ⁽¹⁰⁷⁾; e l'Alta Valsugana, che appartenerrebbe invece al Trentino il quale, «compreso il distretto di Levico, nel carattere della gente, nel parlare, ecc., si riannoda alla Lombardia;» ⁽¹⁰⁸⁾. Ma l'analisi dello studioso valsuganotto, contraddicendo l'opera faticosa di coloro che per gran parte del secolo precedente si erano affannati ad aggregare intorno all'idea di «Trentino» i suoi stessi abitanti, si estendeva a tutta la regione asserendo egli – sulla scorta degli studi di Cesare Battisti ⁽¹⁰⁹⁾ – che anche dal punto di vista geografico vi era in essa una

scarsa uniformità e che le sue valli periferiche gravitavano sulle provincie italiane confinanti e avevano ben poco in comune con la valle dell'Adige ⁽¹¹⁰⁾.

Al di là delle critiche che poi furono mosse a Prati riguardo alle sue affermazioni sulla Valsugana, credo che anche questo esempio contribuisca a confermare i problemi connessi alla nascita di un'individualità regionale trentina nel corso dell'Ottocento, percorso i cui esiti, come abbiamo appena visto con quest'ultimo lavoro, nemmeno nel secolo successivo potevano considerarsi in maniera univoca.

Ritornando al concetto più volte ormai espresso di una complessa articolazione territoriale del Trentino, si deve però sottolineare come tale complessità degli studi sul folclore del periodo qui considerato emerga tutto sommato soltanto in parte, in quanto non tutti i luoghi della regione erano stati oggetto di indagini nel campo degli usi e costumi. Se la valle ladina del Trentino, la val di Fassa, aveva avuto più di un portavoce – Giuseppe Brunel e Felice Valentini, oltre a tutti coloro che avevano affrontato il tema «ladino» in generale, a partire da Giovanni Alton – e se della val Rendena, della val di Non e della Valsugana si erano occupati in particolare rispettivamente Bolognini, Bertagnolli e Prati, per altre zone scarseggiavano le indagini. Non molto ad esempio era comparso sulle Giudicarie e sulla valle di Fiemme, nonostante quest'ultima, dal punto di vista socioeconomico costituisse un bell'esempio di specificità, vantando nello sfruttamento del proprio patrimonio boschivo consuetudini giuridiche speciali, di tradizione plurisecolare. Ma le particolarità che costituivano il Trentino spesso erano addirittura di tipo microterritoriale, contrassegnate da linee di intersezione che le vicende storiche e istituzionali nei secoli avevano tracciato: così alle zone tedescofone più note della valle dei Mòcheni, di Luserna, di Lavarone e Folgaria, si potevano accostare anche la Vallarsa e Terragnolo ⁽¹¹¹⁾. E questo concetto di frazionamento del territorio, come in un gioco di scatole cinesi, poteva essere applicato anche a realtà minime, solo apparentemente compatte. Pensiamo ad esempio al già menzionato studio del Gramatica sulla valle del Fersina, sezionata dall'autore, attraverso una minuziosa indagine storica, in due distinte entità culturali e linguistiche: la zona mòchena «autentica», quella di insediamento più risalente, cioè l'antica arimannia di Fierozzo – da dove quelle popolazioni, secondo l'analisi di questo studioso, si erano espanse solo successivamente verso Frassilongo e Roveda – e la comunità di Palù, nata da un insediamento tedesco successivo, favorito dai dinasti di Caldonazzo i quali avevano giurisdizione su quel luogo ⁽¹¹²⁾. Che i ragionamenti di Gramatica fossero suscettibili di contestazioni – Baragiola era ad esempio in disaccordo con le sue affermazioni circa l'esiguità del territorio pertinente alla cultura tedescofona nella valle del Fersina – è assai meno importante, per quanto concerne queste riflessioni finali, rispetto al fatto

che anche essi costituiscono un altro esempio della possibile scomposizione di quel Trentino risorgimentale solo apparentemente compatto nelle proprie tradizioni nettamente italiane in diversi sottoinsiemi culturali, talvolta assai poco in sintonia con il modello ideale. Come appunto nel caso delle zone germanofone – ma tracce di cultura «mista» si sarebbero potute rinvenire in altri luoghi e ambiti della vita delle popolazioni montane della regione –, nicchie dissonanti che in un territorio di frontiera culturale e linguistica come quello locale, nell'età dei nazionalismi apparivano realtà «scottanti» e perciò, quando non negate, svalutate e destinate in breve tempo – così come, malcelatamente, da parte dei più si sperava – a essere riassorbite nell'elemento italiano.

Avviandomi perciò a concludere, furono proprio gli sviluppi ottocenteschi degli avvenimenti politici, istituzionali e culturali che tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo portarono al crollo dell'antico regime europeo, a causare profondi mutamenti anche nell'identità del territorio trentino. Una regione che, fino alla crisi tardo settecentesca di quell'ordine basato ancora su sedimentazioni feudali, era stata caratterizzata da un equilibrio espresso dal policentrismo di antico regime, dalla presenza cioè sul territorio di entità economiche e amministrative quasi a sé stanti: luoghi facenti parte del Principato vescovile di Trento e altri dipendenti dalla Contea del Tirolo e dunque da Casa d'Austria, giurisdizioni feudali e distretti cittadini, comunità di valle e comunità di villaggio. Una situazione, come si vede, estremamente favorevole alla costituzione di localismi, sulla quale si innestò la particolare posizione del Trentino, posto ai margini culturali tra mondo tedesco e italiano, con i conseguenti processi di osmosi tra i due ambiti: le migrazioni da nord, lo stabilizzarsi e il sopravvivere di antichi insediamenti che in quell'ordine frammentato, in ragione anche delle difficoltà di comunicazione dovute all'asperità del territorio, avevano trovato l'ambiente ideale per sopravvivere, conservando peculiarità linguistiche e culturali in senso lato.

All'inizio dell'Ottocento le prime esperienze di stato moderno e accentrato – al rinnovamento statuale in atto nei territori asburgici ancora dalla metà del secolo precedente erano seguite le radicali esperienze amministrative di matrice napoleonica dei governi bavarese e italico – scalfirono solamente quell'antico ordine di cui si diceva, mentre la fine dell'Impero romano germanico, la secolarizzazione dei Principati vescovili e l'assorbimento del territorio trentino entro l'Impero asburgico, pur essendo stati certamente avvenimenti determinanti, non condussero ancora a un'omologazione del territorio. È vero che il Trentino era passato da un assetto di stampo feudale all'integrazione in uno stato moderno, ma lo stesso Impero asburgico era pur sempre memore delle proprie origini feudali, quelle di una compagine conservatrice ed eterogenea, costituitasi nel corso dei secoli su basi dinastiche, entro la quale

inoltre l'elemento rurale prevaleva nonostante gli sforzi ottocenteschi per portarla al livello degli stati industriali più avanzati d'Europa. Nell'Impero asburgico perciò le autonomie regionali e comunali furono tutelate e dunque non mancò certamente, pur all'interno di un mondo in evoluzione, l'alimento per i localismi e per la sopravvivenza di culture periferiche, delle quali i territori montuosi come la regione trentino-tirolese erano particolarmente ricchi. Fu la nascita nell'ambito culturale e il successivo affermarsi in senso politico dei sentimenti nazionali a condurre alla vera crisi: il consolidarsi di un concetto di popolo-nazione alimentato dalle forze borghesi portò prima alle differenziazioni quindi alle contrapposizioni etniche. Ai microcosmi locali subentrarono le realtà nazionali e nei territori di frontiera si tese all'eliminazione o alla negazione dei caratteri etnicamente ambigui e all'uniformazione delle diverse situazioni sul modello nazionale. Fu in questa temperie che venne avviato il processo di unificazione politico-culturale del Trentino. Che esso sia stato travagliato lo dimostrano, come abbiamo visto, anche gli studi sul folclore locale prodotti in quella stagione; quanto sia rimasto a tutt'oggi nella regione degli antichi particolarismi, pur all'interno di una società come la nostra radicalmente diversa da quella di allora, può essere ancora adesso oggetto di discussione.

Note

- (1) A. PASETTI, *Canti popolari trentini. Raccolti da Albino Zenatti*, Carabba, Lanciano, 1923, p. XV.
- (2) Tra le fonti bibliografiche disponibili la più utile è F. LARGAIOLLI, *Bibliografia del Trentino (1475-1903). Seconda edizione interamente rifatta*, Zippel, Trento, 1904. Molti dei lavori più significativi della produzione otto-novecentesca regionale, non solo nell'ambito del folclore, sono stati ripubblicati mediante stampa anastatica. Si è trattato di un'iniziativa senz'altro meritevole, volta a riproporre opere note la cui reperibilità era ormai problematica; sarebbe stato forse utile coordinare tali ristampe secondo criteri tematici, magari in forma di collana, corredandole di adeguate introduzioni storico-critiche.
- (3) «Alpinismo e politica: la Società degli Alpinisti Tridentini», in *Cheiron*, n. 9/10, giugno 1989, pp. 257-279 e «Ordine politico e identità territoriale: il "Trentino" nell'età napoleonica», in *Trento, principi e corpi*, a cura di C. MOZZARELLI, Trento, 1991.
- (4) L'autore di uno dei più noti interventi del periodo relativi a questo tema è G. PEDROTTI, «Sull'uso della parola "Trentino" nei vecchi scrittori della nostra regione», in *Pro Cultura*, IV (1913), pp. 250-263, il quale, oltre che di storia, si occupò anche di folclore.
- (5) Per la storia del Trentino ottocentesco vedi il classico U. CORSINI, *Il Trentino nel secolo decimonono*, Rovereto, 1963.
- (6) In proposito vedi M. GARBARI, «Storia e storiografia nel Trentino nei secoli XVIII-XX. Accademia e società», in *Origini e funzioni delle Istituzioni di studi storici regionali nell'ambito dell'Arge Alp*, Trento, 1984.
- (7) Di ciò si è occupata anche recentemente ancora M. GARBARI, «Aspetti dell'editoria trentina nell'800: una produzione in lingua italiana alla periferia dell'Impero austriaco», in *Studi trentini di Scienze storiche*, LXXVI (1997), pp. 67-88.

- (8) Si trattava degli «Atti dell'Accademia roveretana degli Agiati» – editi sistematicamente dal 1883 –, dell'«Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino» (1881-1895) – pubblicato però a Roma – dell'«Archivio trentino» (1882-1914), di «Tridentum» (1898-1913), della «Rivista tridentina» (1901-1915), di «San Marco» (1909-1915), della «Pro Cultura» (1910-1914). Si veda per questo E. ZUCCHELLI, «Le riviste trentine dell'anteguerra», in *Studi trentini di Scienze storiche*, I (1920), pp. 5-29. Ancora in precedenza, nel 1874 era nato, subito dopo la fondazione del sodalizio, l'«Annuario della Società alpina del Trentino», dal 1877 «Annuario della Società degli Alpinisti Tridentini».
- (9) Nemmeno Cesare Battisti nel suo *Il Trentino. Saggio di geografia fisica e di antropogeografia*, Zippel, Trento, 1898, rinunciava a qualche sporadica incursione nella storia locale, dando per acquisita quell'interpretazione delle vicende trentine di impostazione nazionale, che si era ormai consolidata dopo qualche decennio di pubblicazioni sul tema: vedi ad esempio le sue annotazioni sulla storia del Municipio di Trento, a p. 211.
- (10) A. PERINI, *Statistica del Trentino*, Perini, Trento, 1852, 2 voll.
- (11) Per questi problemi risultano utili i lavori di M. GARBARI, «Linguistica e toponomastica come difesa nazionale nella cultura trentina fra Otto e Novecento», in *Studi trentini di Scienze storiche*, LXVIII (1984), pp. 157-196 e «La lotta nazionale nel Trentino», Ivi, LXXI (1992), pp. 563-586.
- (12) La bibliografia su quest'ultimo problema è vasta. Tra i lavori che maggiormente interessano l'ambito locale vedi: *La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo*, a cura di P. SCHIERA, Bologna, 1981, *Österreich in Europa der Aufklärung. Kontinuität und Zäsur in Europa zur Zeit Maria Theresias und Josephs II.* Internationales Symposium in Wien. 20.-23. Oktober, 1980, Wien, 1985, C. DONATI, *Ecclesiastici e laici nel Trentino del Settecento (1748-1763)*, Roma, 1975, *Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani*, a cura di C. MOZZARELLI - G. OLM, Bologna, 1985, M.R. DI SIMONE, *Legislazione e riforme nel Trentino del Settecento. Francesco Vigilio Barbacovi tra assolutismo e illuminismo*, Bologna, 1992. Mi permetto inoltre di inserire la mia recente ricerca su *Il tramonto del principato vescovile. Vicende politiche e conflitti istituzionali*, Trento, 1996.
- (13) Ricordiamo in particolare le opere di B. BONELLI: *Notizie storico-critiche intorno al beato martire Adelpreto vescovo di Trento ed intorno ad altri vescovi della Germania e dell'Italia a' tempi dello scisma di Federigo I ...*, Monauni, Trento, 1761-1762, 2 voll.; *Notizie storico-critiche della chiesa di Trento*, Battisti, Trento, 1762; *Monumenta Ecclesiae Tridentinae*, Monauni, Trento, 1765 e quella di F.F. ALBERTI, *Annali del principato ecclesiastico di Trento dal 1002 al 1540*, a cura di T. GAR, Monauni, Trento, 1860. Per quanto riguarda le interessanti cronache manoscritte del periodo e la loro collocazione archivistica, vedi A. CARLINI - C. LUNELLI, *I giorni tramandati. Diari trentini dal '500 all'800*, Trento, 1988.
- (14) A questa interpretazione funsero da supporto le *Ricerche storiche riguardanti l'autorità e giurisdizione del Magistrato consolare di Trento composte dal Barone Gian Giacomo Cresseri. Riordinate e annotate da Tommaso Gar*, Monauni, Trento, 1858. Il lavoro in realtà era stato compilato probabilmente negli anni Settanta del Settecento su commissione dei consoli di Trento i quali, contrapposti in quegli anni con numerose vertenze all'autorità vescovile, avevano ripercorso le vicende storiche della città sotto i Principi vescovi interpretando quella che era un'autonomia di fatto del magistrato consolare con uno stato di diritto derivante dall'essere stata Trento un libero comune ancor prima dell'istituzione del potere temporale dei vescovi tridentini.
- (15) Per la statutaria cittadina vedi i vecchi lavori del Gar: *Statuti della città di Trento colla designazione dei beni del comune nella prima metà del secolo XIV e con una introduzione di Tommaso Gar*, Monauni, Trento, 1858; *Statuti della città di Rovereto 1425-1610 con una introduzione di Tommaso Gar e un discorso di Simone Cresseri*, Monauni, Trento, 1859; *Statuti della città di Riva 1274-1790 con una introduzione di Tommaso Gar e un discorso di Simone Cresseri*, Monauni, Trento, 1861; e inoltre *Statuti, Costituzioni, Privilegi, Ordini, Consuetudini, Capitoli, Carte di Regola dei Comuni del Principato di Trento dal secolo XII al XIX*, [Monauni], Trento, 1858. Gli statuti cittadini del Trentino meridionale sono stati recentemente ripubblicati nella collana «Corpus statutario delle Venezia» curata da G. ORTALLI: *Statuti di Riva del Garda del 1451: con le aggiunte fino al 1637*, a cura di E. ORLANDO, Venezia, 1994, *Statuti di Rovereto del 1425: con le aggiunte dal 1434 al 1538*, a

cura di F. PARCIANELLO, Venezia, 1991, *Statuti di Rovereto del 1570 e del 1610*, a cura di S. GROFF, Venezia, 1995. Per le carte di regola vedi *Carte di regola e statuti delle comunità rurali trentine*, a cura di F. GIACOMONI, 3 voll., Milano, 1991, E. CAPUZZO, «Carte di regola e usi civici nel Trentino», in *Studi trentini di Scienze storiche*, LXIV, (1985), pp. 371-421 e, di chi scrive, *Le carte di regola delle comunità trentine: Introduzione storica e repertorio bibliografico*, Mantova, 1988.

- (16) I termini della contrapposizione sono illustrati in M. BELLABARBA, *Legislazione statutaria cittadina e rurale nel Principato vescovile di Trento (sec. XV)*, in 1948-1988. *L'autonomia trentina. Origini ed evoluzione fra storia e diritto*, a cura di P. SCHIERA, Rovereto, 1991.
- (17) Si trattava del *Deutscher Schulverein*, il quale sovvenzionava l'istituzione di scuole tedesche nelle isole linguistiche germanofone e in altri luoghi del Trentino; e inoltre della *Südmärk*, del *Tiroler Volksbund* e del *Deutscher und Oesterreichischer Alpenverein*, il quale si trovò contrastato nella propria attività di carattere turistico, ma anche di studio dell'ambiente alpino, almeno per quanto riguardava la parte trentina, dalla Società degli Alpinisti Tridentini. Sull'attività del *Deutscher Schulverein* vedi D. ZAFFI, «La nascita del *Deutscher Schulverein*», in *Studi trentini di Scienze storiche*, LXVII (1988), pp. 219-236 e ID., *Associazionismo nazionale in Cisleitania. Il *Deutscher Schulverein**, Ivi, pp. 273-323. Sul *Tiroler Volksbund* invece G. FAUSTINI, «Contributi recenti alla storiografia del *Tiroler Volksbund*», in *Atti della Accademia roveretana degli Agiati*, 237 (1987), S. VI, pp. 113-147.
- (18) Per inquadrare questo problema vedi almeno gli Atti del convegno *La Valle del Fersina e le isole linguistiche di origine tedesca nel Trentino*, a cura di G.B. PELLEGRINI e M. GREITER, San Michele all'Adige (TN), 1979 e in essi in particolare U. CORSINI, *La questione dei «Mocheni» nella pubblicistica e nella storiografia a cavallo dei sec. XIX e XX*, Ivi.
- (19) Su questo uso del termine «etnografia» vedi anche *Il Trentino provincia italiana. Studi storico etnografici di un Trentino*, Caumo, Verona, 1867. Malfatti aveva in precedenza pubblicato «Degli idiomi parlati anticamente nel Trentino e dei dialetti odierni: note storiche», in *Giornale di Filologia romanza*, n. 2, 1878, controbattendo alle teorie dello Schneller in materia dialettologica. Segui la controrisposta di Hermann Biedermann nella «*Zeitschrift für romanische Philologie*», a. II, (1878?), pp. 629-635.
- (20) O. BRENTARI, *Guida del Trentino. Trentino Occidentale e Guida del Trentino. Trentino Orientale*, Pozzato, Bassano, (VI), 1890-1902. Scarso, ma non del tutto trascurabile lo spazio dedicato al folclore in C. SCHNELLER, *Südtirolische Landschaften. Nons- und Sulzberg. Civezzano und Pinè. Pergine Valsugana*, Wagner, Innsbruck, 1899 e *Südtirolische Landschaften. Das Lagerthal*, Wagner, Innsbruck, 1900. Schneller accenna qui agli usi e costumi dei luoghi di antico insediamento germanico: Folgaria e la Vallarsa, aggiungendo poche leggende in entrambi i volumi.
- (21) Per il primo vedi «*Annuario della Società degli Alpinisti Tridentini*», a. 1881-1882, pp. 91-200; per il secondo Ivi, a. 1884-1885, pp. 30-96. Gambillo aveva inoltre già pubblicato un lavoro complessivo sulla regione, *Il Trentino: Appunti e impressioni di viaggio nel 1880*, Bologna, 1983, ristampa anastatica dell'edizione datata Barbèra, Firenze, 1880. Si trattava di una illustrazione delle vallate e dei borghi trentini, dove si mescolavano la descrizione naturalistica, le vicende storiche, le annotazioni di carattere sociale e, con un ruolo tutt'altro che secondario, la cultura popolare. Il tutto secondo gli stereotipi del tempo, fortemente ideologicizzato, animato da aneliti patriottici e costellato da commenti antiaustriaci.
- (22) G.G. SULZER, *Dell'origine e della natura dei dialetti comunemente chiamati romanici messi a confronto coi dialetti consimili esistenti nel Tirolo*, Perini, Trento, 1855.
- (23) C. SCHNELLER, «Studi sopra i dialetti volgari del Tirolo italiano», in *Programma dell'imperial regio Ginnasio Superiore di Rovereto pubblicato alla fine dell'anno scolastico 1864-1865*, A. Caumo, Rovereto, 1865.
- (24) Per gli studi dialettali di Cesarini Sforza, vedi ad esempio «Alcuni latinismi del dialetto trentino», in *Strenna trentina letteraria e artistica*, a. 1893, pp. 73-99, «Altri latinismi», Ivi, a. 1894, pp. 65-75, «Il dialetto trentino e un libro di E. Zaniboni», in *Archivio trentino*, XII (1895), pp. 241-251, «Il dialetto trentino confrontato col toscano e coll'italiano

propriamente detto», in *Annuario della Società degli Alpinisti Tridentini*, XII (1896), pp. 21-123, *Saggio del dialetto trentino nel secolo XVI*, Zippel, Trento, 1907; per le vicende statutarie vedi «Lo Statuto di Terlago», in *Archivio trentino*, XIV (1898), pp. 29-58, *Lo Statuto di Vezzano e Padergnone*, Ivi, XXV (1910), pp. 7-46, «Documenti del comune di Margone nel Trentino», in *Tridentum*, IX (1906), pp. 397-421; infine, riguardo al folclore trentino «Leggende e filastrocche trentine», in *Rivista delle Tradizioni popolari italiane*, I (1893), pp. 273, 588-593, 925, «Fiabe di Terlago», in *Natale trentino. Strenna per 1899*, Zippel, Trento, 1898, pp. 12-14, «Nel regno delle fate: due novelle popolari trentine», in *Strenna dell'Alto Adige*, a. 1898, pp. 21-21.

- (25) Per quanto riguarda la sua monumentale opera vedi C. BATTISTI, *Autobiografia*, Firenze, 1970. Su di lui anche *Studi in memoria di Carlo Battisti*, Firenze, 1979.
- (26) G.B. AZZOLINI, *Vocabolario vernacolo-italiano dei dialetti roveretano e trentino, pubblicato in ristretto da Giovanni Bertanza*, Grimaldo, Venezia, 1856. L'efficacia dello studio dell'Azzolini anche nell'ambito del folclore emerge però soprattutto nella recente edizione del suo lavoro: *Vocabolario vernacolo-italiano dei distretti roveretano e trentino del professore Giambattista Azzolini (1777-1853)*, Trento, 1976, prima edizione integrale del manoscritto ultimato a Lizzana (TN) nel 1836; importante, alle pp. 7-10, l'introduzione di Giovan Battista Pellegrini. Lo studio dei dialetti trentini portò nel periodo qui esaminato alla pubblicazione di altri vocabolari: *Vocabolario trentino-italiano, compilato da alcune signorine di Trento col consiglio e con la revisione del prof. Vittore Ricci*, Sala Bolognese (BO), 1974, ristampa anastatica dell'edizione datata Zippel, Trento, 1904 e, pubblicato postumo, il *Dizionario valsuganotto*, di A. PRATI, Venezia-Roma, 1960. Riguardante solo in parte l'ambito trentino e da inserirsi nel discorso sulla lingua e la cultura ladina, ricordiamo di G. ALTON, *Stóries e chiánties ladines con vocabolario ladin-talian metudes in rima*, Sala Bolognese (BO), 1988, ristampa anastatica dell'edizione datata Wagner, Innsbruck, 1895.
- (27) La scuola roveretana fiorì per tutta la seconda metà del Settecento, intorno all'ambiente culturale formatosi con la nascita dell'Accademia degli Agiati, e continuò oltre la metà del secolo successivo. Vedi ad esempio G. V. VANNETTI, *Lezione sopra il dialetto roveretano*, Marchesani, Roveredo, 1761, contenente inoltre il testo di un poemetto dialettale. Sulla poesia dialettale a Rovereto: A. ZANDONATI, *Gli albori della poesia vernacola roveretana*, Grigoletti, Rovereto, 1903.
- (28) Sul Mor vedi A. BERTOLUZZA, *Giuseppe Mor padre della poesia dialettale trentina. Antologia del dialetto trentino*. Volume II, Trento, 1988; per Sicher, G. BERTAGNOLLI, *Poesie e poeti della Val de Non*, Mori (TN), 1983, 3 voll., ristampa anastatica dell'edizione datata Monauini, Trento, 1912 e *Et là dai monti da me Val de Non ... Ricordo di Bortolo Sicher poeta nel centenario della morte: con menzione di Bepo Sicher e Giuseppina Erlicher Cristoforetti poeti coredani*, Coredò (TN) 1984. Vedi inoltre Q. BEZZI, «Per una storia della poesia dialettale nel Trentino» in *Studi in memoria di Carlo Battisti*, Firenze, 1979 e E. FOX, «La poesia dialettale trentina nell'Ottocento», in *Annali di S. Michele*, 2 (1989), pp. 7-64. È di quest'ultimo autore la monumentale *Antologia della poesia dialettale trentina*, Trento, 1990-1993, 4 voll.: I, *Dalle origini al Settecento*, II, *L'Ottocento*, III, *Il primo Novecento*, IV, *I contemporanei*.
- (29) Affermava infatti Bertagnolli: «Fin dal 1820 la poesia d'occasione aveva indossato veste romantica, una veste che piacque al popolo: giacché mai la poesia letteraria s'avvicinò ai suoi gusti, alla sua mente, al suo cuore. Le romanze della prima scuola penetrarono nelle ville, nei casolari; vecchi e giovani le impararono a memoria, poeti popolari le imitarono, le diffusero ai quattro venti». Viene citato l'esempio di Michele Gottardi, sorta di menestrello popolare ottocentesco il quale, dopo aver abbandonato gli studi all'università di Padova, ritornò in patria e divenne poeta delle fiere: «le sue poesie erano mandate a memoria e si recitavano nei filò, nelle gaie serate famigliari [...] come poesie popolari». G. BERTAGNOLLI, *Poesie e poeti*, cit., vol. I, p. 55.
- (30) G. BERTAGNOLLI, *Poesie e poeti*, cit.; suoi interventi anche in *Et là dai monti da me Val de Non*, cit; in entrambi i volumi sono comprese anche pagine di schietto folclore locale. Contributi di Bertagnolli sul folclore comparvero nella «Pro Cultura» nelle annate I (1910) e IV (1913). Nell'annata V (1914) egli pubblicò *Il primo processo delle streghe in Val*

di *Non*, lavoro storico dove però è riservata un'attenzione particolare alle tradizioni popolari della valle desunte appunto dagli atti processuali.

- (31) In particolare il lavoro di F. LARGAIOLLI, *Bibliografia del Trentino*, cit., il quale include una sezione (la VI) dal titolo «Etnografia. Dialettologia. Folklore. Letteratura dialettale».
- (32) Utili in proposito sono i contributi contenuti in *Giornali e giornalisti nel Trentino dal Settecento al 1948*, a cura di M. GARBARI, Trento, 1992, lavoro che pubblica in appendice il catalogo dei giornali trentini anteriori al 1948 conservati nelle biblioteche civiche di Trento e Rovereto.
- (33) A lui si deve, nell'ambito del folklore: «Il 'Bombabà', canzone popolare trentina», in *Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino*, I, (1881-1882), pp. 67-68, «Rappresentazioni sacre nel Trentino», Ivi, II, (1883), pp. 172-238 (anche in ristampa anastatica, Sala Bolognese (BO), 1978), «Calendimanzo», in *Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino*, IV, (1889-1895), pp. 143-159, «Canti popolari trentini del sec. XVI», in *Strenna trentina letteraria e artistica per l'anno 1892*, pp. 114-122, «I Poeti del Trentino», in *Alba trentina*, a. 1, n. 4, aprile 1917, pp. 129-141, a. 1, n. 5, maggio 1917, pp. 187-190, a. 1, n. 6, giugno 1917, pp. 209-213, a. 1, n. 7, luglio 1917, pp. 242-248; vedi inoltre A. PASETTI, *Canti popolari trentini. Raccolti da Albino Zenatti*, A. ZENATTI, A. PASETTI, «Canzoni narrative raccolte a Chizzola nel Trentino», in *Studi romanzi*, XVIII (1923), A. ZENATTI, O. ZENATTI, «Una centuria di proverbi trentini», in *Antiporto*, 9 marzo 1884.
- (34) Su Bolognini vedi *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 11, Roma, 1969, pp. 354-355 e O. BRENTARI, *Memorie trentine. Nel regno della storia e in quello della leggenda*, Scotoni e Vitti, Trento, 1909.
- (35) E. QUARESIMA, «I montanari del Trentino», in *1872-1922: La Società degli Alpinisti Tridentini nel suo primo cinquantenario*, Scotoni e Vitti, Trento, [1922], pp. 103-179.
- (36) «Pro Cultura», V (1914), p. 19. Era in programma tra l'altro il completamento dei soprannomi dei paesi trentini insieme alla raccolta di contributi sulla caccia selvaggia; si invitava poi a raccogliere le tradizioni pasquali, mentre il comitato direttivo pare fosse in contatto anche con la rivista «Lares».
- (37) «Studi trentini», I (1920), p. 68.
- (38) *Ibidem*.
- (39) Di questo periodico si possono consultare gli indici recentemente pubblicati: *Strenna trentina. Indici delle annate 1921-1994*, Supplemento a «Strenna trentina» 1995.
- (40) Anche per il «Trentino» vedi gli indici: «Trentino». *Rivista della Legione Trentina (1925-1943)*, Trento, 1980, alla voce «Artigianato e Folklore».
- (41) Fu Ettore Tolomei l'ideatore di questo termine, che egli voleva sostituire a quello di «folklore». Di lui vedi appunto «La popolaresca cispadina», in *Atti del III congresso nazionale di arti e tradizioni popolari*, Trento, settembre 1934-XII, Roma, OND. Comitato nazionale italiano per le arti popolari 1936, p. 573. Ne riferisce anche P. TOSCHI nella sua *Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia dal 1916 al 1940*, vol. I, Firenze, 1946, p. 40, n. 642.
- (42) Trento con il *Sacro Concilio et Altri Notabili. Aggiunte varie Cose Miscellanee Universali. Description Historica. Libri tre*, di Michel'Angelo Mariani. Con un Ristretto del Trentin Vescovato; l'Indice delle Cose notabili et le Figure in Rame, Trento, 1989, rist. anast. dell'edizione originale datata Augusta, 1673; l'altra edizione originale datava Trento, 1673.
- (43) G. V. VANNETTI, *Lezione ...*, cit. Si tratta di una dissertazione a carattere dotto, che si sviluppa nell'ambito letterario colto e che argomenta dei vari dialetti italiani e in particolare del toscano il quale, con il *Vocabolario della Crusca*, assumeva già un ruolo guida nella ricerca della purezza letteraria. Alle pp. 41-68 vi si ritrova un poemetto rimato in dialetto roveretano dal titolo «En soni de Misser Pinpesi».
- (44) Questa età pionieristica per le ricerche sul folklore locale è bene illustrata in *Tradizioni popolari e dialetti nel Trentino. L'inchiesta post-napoleonica di Francesco Lunelli (1835-1856)*, a cura di U. RAFFAELLI, Trento, 1986.

- (45) Entrambi i lavori furono pubblicati soltanto alcuni decenni dopo: *Cenni intorno al carattere, ai costumi e alle usanze del popolo perghinese dati dal consigliere Francesco Stefano Bartolomei e dissertazione sui popoli alpini tedeschi del Tirolo meridionale e dello Stato Veneto di Francesco de' Tecini, Parroco e Decano di Pergine*, Marietti, Trento, 1860.
- (46) U. RAFFAELLI, *Tradizioni popolari e dialetti nel Trentino*, cit.
- (47) G. PINAMONTI, *Trento, sue vicinanze, industria, commercio e costumi de' trentini*, Marietti, Trento, 1836; di lui vedi anche *La Naunia descritta al viaggiatore*, Trento, 1991, rist. anast. dell'edizione di Milano, Società Tipografica de' Classici Italiani, 1829.
- (48) Solo per citare uno dei lavori di questo genere, spesso legati inoltre agli studi archeologici: G.B. WEBER, *Saggio sull'origine dei popoli trentini e dei loro costumi avanti l'era volgare*, Marietti, Trento, 1861, dove accanto all'analisi storica, si parla di costumi dei Rezii e dei Galli: usi matrimoniali, arredi domestici, e così via.
- (49) Azzolini Giambattista, *Vocabolario vernacolo-italiano dei dialetti roveretano e trentino*, pubblicato in ristretto da Giovanni Bertanza, cit.
- (50) Come il già citato lavoro di G. G. SULZER, *Dell'origine e della natura dei dialetti comunemente chiamati romanici*, cit.
- (51) Vi si erano dedicati in particolare B. GIOVANELLI, *Dell'origine dei Sette e Tredici Comuni e d'altre popolazioni alemanne fra l'Adige e la Brenta, nel Trentino, nel Veronese e nel Vicentino*, Monauni, Trento, 1826 e J.A. SCHMELLER, «Über die sogenannten Cimbern der VII und XIII Comunen auf den Venedischen Alpen und ihre Sprache», in *Akademie der Wissenschaften*, 1. Cl., 2 Th., 3 Abth., März 1834 (anche nella ristampa datata Landshut, 1984). Per quanto riguarda la considerevole mole di contributi polemici pubblicati su questo tema nella seconda metà del secolo e in particolare a partire dagli anni Settanta/Ottanta, vedi F. LARGAIOLLI, *Bibliografia del Trentino*, cit. nella sezione «Etnografia. Dialettologia. Folklore. Letteratura dialettale».
- (52) *Märchen und Sagen aus Wälschtirol*, Sala Bolognese (BO), 1979, rist. anast. dell'edizione datata Wagner, Innsbruck, 1867. Per quanto riguarda la linguistica, di lui ricordiamo *Studi sopra i dialetti volgari*, cit., *Über die volksmundartliche Literatur der Romanen in Süd-Tirol*, in «Programm des k. k. Staatsgymnasiums Innsbruck», Wagner, Innsbruck, 1869, *Die romanischen Volksmundarten in Südtirol. Nach ihrem Zusammenhange mit den romanischen und germanischen Sprachen, etimologisch und grammatikalisch dargestellt*, Amthor, Gera, 1870.
- (53) C. SCHNELLER, *Märchen und Sagen*, cit., p. V.
- (54) L. VON HÖRMANN, «Mythologische Beiträge zu Welschtirol mit einem Anhang wälschtirolischer Sprichwörter und Volkslieder», in *Zeitschrift des Ferdinandeums*, III Folge, 15 Heft, 1870, pp. 209-244.
- (55) Sull'ambito culturale ladino ancora una volta nel nostro periodo furono gli studi linguistici a fare la parte del leone. Se ne occuparono tra gli altri Graziadio Isaia Ascoli, Carlo Battisti e, all'incirca negli anni sui quali ora ci soffermiamo, Giovanni Alton. Quest'ultimo si interessò anche di leggende stabilendo, come aveva fatto von Hörmann e prima di lui Schneller, una stretta relazione tra la mitologia popolare germanica e quella ladina; di lui vedi perciò: *Proverbi, tradizioni ed aneddoti (sic!) delle Valli Ladine Orientali con versione italiana*, Sala Bolognese (BO), 1974, rist. anast. dell'edizione datata Wagner, Innsbruck, 1881, *Stories e chiánties ladines*, cit. E inoltre, *Rimes ladines in pérto con trad. ital.*, Wagner, Innsbruck, 1885. Per gli aspetti linguistici, [Johann Alton] *Die ladinischen Idiome in Ladinien, Gröden, Fassa, Buchenstein, Ampezzo*, Sala Bolognese (BO), 1990, rist. anast. dell'edizione datata Wagner, Innsbruck, 1879.
- (56) Ecco l'elenco degli scritti folclorici, o attinenti al tema, di Nepomuceno Bolognini comparsi nell'«Annuario della Società degli Alpinisti Tridentini»: a. 1874-1875, *La Valle di Genova*, pp. 130-156; a. 1879-1890, *Le maitinade della Rendena*, pp. 117-142; a. 1880-1881, *Fiabe e leggende della Rendena*, pp. 117-134; a. 1881-1882, *Saggio di proverbi e modi proverbiali tridentini*, pp. 279-328; a. 1883-1884, *Usi e costumi del Trentino*, pp. 253-304, *Le leggende del Trentino*, pp. 306-328; a. 1884-1885, *Usi e costumi del Trentino*, pp. 261-304, *Le leggende del Trentino*, pp. 305-327; a. 1885-1886, *Usi e costumi del Trentino*, 115-168; a. 1886-1887, *Usi e costumi del Trentino*, pp. 275-348, *Le leggende del Trentino*, pp. 348-359; a. 1888, *Usi e costumi*

del Trentino, pp. 94-156, *Le leggende del Trentino*, pp. 137-174; a. 1891-1892, *Usi e costumi del Trentino*, pp. 109-207. Gli articoli di Nepomuceno Bolognini per l'«Annuario» furono poi raccolti in diversi volumi e ripubblicati, alcuni anche recentemente: *Maitinade. Fiabe e leggende della Rendena*, Sala Bolognese (BO), 1979, ristampa anastatica dell'edizione datata Rovereto, Sottochiesa, 1880-1881, *Usi e costumi del Trentino*, Sala Bolognese (BO), 1979, ristampa anastatica dell'edizione datata Rovereto, (Sottochiesa?), 1882-1892, *Le leggende del Trentino*, Sala Bolognese (BO), 1979, ristampa anastatica dell'edizione datata Rovereto, (Sottochiesa?), 1884-1889; sempre inerenti il materiale contenuto negli Annuari: *Fiabe e leggende della Rendena*, Tione (TN), 1996.

(57) C. GAMBILLO, *Il Trentino*, cit.

(58) Eccone uno dei tanti esempi: le «montanine che vengono fuori da tutte le case, in manica di camicia, colla vanga e il *sarcel* (zappa) sulla spalla, fiorenti di salute e di buon umore, e avviandosi canterellando allegramente a smuovere la terra dell'orticello, riscaldata da uno splendido sorriso di sole primaverile ...». N. BOLOGNINI, *Usi e costumi del Trentino*, cit., pp. 36-37.

(59) ID, *Maitinade. Fiabe e leggende della Rendena*, cit., passim. Alle pp. 4-5 viene citato un passo dello stesso Alessandro D'Ancona.

(60) G.A. GRAMATICA, *Escursioni nella Valle del Fersina*, Tipografia Roveretana V. Sottochiesa, Rovereto, 1886.

(61) A proposito di Luserna, sull'altipiano di Lavarone, Gramatica commentava con sarcasmo: «Leviamoci il cappello, signori, ché stiamo per ascendere il sacro Sinai della lingua tedesca, stiamo per giungere a Luserna. Non vi meravigli questo piccolo paesucolo molto più sgangherato e sgraziato di moltissime altre ville montanine del nostro Trentino [...] Luserna, oasi perduta, chiamata dalle mille ed una ragioni a dover essere italiana di lingua come da secoli lo è di costumi, di commercio, di interessi materiali [...] Io però credo che quel paese oggi in via di trasformazione completa sarà del tutto italiano anche di lingua pria che volga un secolo». *Ibid.*, p. 64.

(62) A. GALANTI, *I tedeschi sul versante meridionale delle Alpi. Ricerche storiche*, Accademia dei Lincei, Roma, 1885, (rist. anast. Giazza, 1984).

(63) A. BARAGIOLA, *I «Mòcheni» ossia i tedeschi della Valle del Fersina nel Trentino*, Tipografia Emiliana, Venezia, 1905 e *La casa villereccia delle Colonie Tedesche Veneto-Tridentine*, Vicenza, 1981, rist. anast. dell'edizione datata Istituto Italiano d'Arti Grafiche, Bergamo, 1908.

(64) Le seguenti annotazioni le devo all'introduzione di P. PAGANIN, «Aristide Baragiola: l'uomo, la vita, le opere», in A. BARAGIOLA, *La casa villereccia delle Colonie Tedesche Veneto-Tridentine*.

(65) A. BARAGIOLA, *La casa villereccia delle colonie tedesche del gruppo carnico Sappada, Sauris e Timau con raffronti delle zone contermini italiana ed austriaca Carnia, Cadore, Zoldano, Agordino, Carintia e Tirolo: peregrinazioni folcloriche*, rist. anast. Giazza (VR), 1989. Un altro lavoro sull'abitazione contadina in Trentino, riguardante però tutte le vallate della regione e non solo le isole linguistiche e le zone a cultura «mista», giungerà molti anni dopo quello di Baragiola, all'interno della serie «Ricerche sulla dimora rurale in Italia», 22: *La casa rurale nel Trentino*, Roma, 1941; Firenze, 1962.

(66) «Se poi ho citato delle iscrizioni *cimbre* e in seguito si troveranno molti esempi di terminologia *cimbra*, non è già, ripeto, che io voglia far credere ai miei lettori che nei Sette Comuni si parli unicamente e predomini quel dialetto tedesco, mentre sta il fatto che esso è in continua decadenza e va cedendo sempre più il campo al dialetto veneto, all'italiano». A. BARAGIOLA, *La casa villereccia delle Colonie Tedesche Veneto-Tridentine*, cit., p. 12.

(67) «Affinché non si creda che il presente lavoro abbia tendenze pangermanistiche, cui sono assolutamente contrario, avverto che dei 27.289 Settecomunigiani, oggi solamente 5.000 circa parlano, oltre l'italiano, il cosiddetto cimbro come linguaggio domestico». *Ibid.*, p. 11. E ancora, nel lavoro sulla valle dei Mòcheni avvertiva l'autore: «Colle citate denominazioni tedesche e le altre che seguiranno nel corso di questo lavoro non intendo far causa comune col pangermanesimo». A. BARAGIOLA, *I «Mòche-*

ni», cit., p. 27. Baragiola criticava infatti gli eccessi del pangermanesimo, che secondo lui avevano sortito l'effetto di accendere il nazionalismo italiano, il quale avrebbe accelerato la scomparsa delle zone germanofone.

(68) Su questo problema: S. BENVENUTI, *L'autonomia trentina al Landtag di Innsbruck e al Reichsrat di Vienna. Proposte e progetti: 1848-1914*, Trento, 1978; R. SCHÖBER, *La lotta sul progetto d'autonomia per il Trentino degli anni 1900-1902, secondo le fonti austriache*, Trento, 1978.

(69) Vedi A. BERTOLUZZA, *Antologia del dialetto trentino. Volume II: Giuseppe Mor padre della poesia dialettale trentina*, Trento, 1988, dove l'opera del Mor, poeta di estrazione popolare, è stata ripubblicata.

(70) *Vocabolario trentino-italiano, compilato da alcune signorine di Trento*, cit.

(71) *Vocabolario vernacolo-italiano dei distretti roveretano e trentino*, cit.

(72) *Vocabolario trentino-italiano, compilato da alcune signorine di Trento*, cit., p. VI.

(73) *Ibidem*.

(74) Esemplificativo del dibattito linguistico-dialettale in regione in rapporto alle aspirazioni nazionali è l'intervento di L. CESARINI SFORZA, *Il dialetto trentino e un libro di E. Zaniboni*, cit. Cesarini criticava il lavoro di E. ZANIBONI, *Dante nel Trentino*, Zippel, Trento, 1896, che riteneva il dialetto trentino troppo influenzato dalla lingua tedesca appoggiandosi addirittura a Dante. Nell'articolo in questione si dibatte appunto circa il numero di vocaboli trentini derivanti dal tedesco, con tanto di cifre proposte da diversi scrittori.

(75) O. BRENTARI, *Memorie trentine*, cit.

(76) *Ibid.*, p. 5. Nel lavoro, che non era passato indenne, a causa di certe forti affermazioni politiche, attraverso le maglie della censura, compaiono più spazi in bianco contrassegnati dalla scritta «sequestrato».

(77) E. QUARESIMA, *I montanari del Trentino*, cit.

(78) *Ibid.*, p. 155.

(79) Cfr. ad esempio F. AMBROSI, «Il Trentino e il comune di Trento», estratto dal *Dizionario corografico dell'Italia*, annesso all'opera *L'Italia sotto l'aspetto fisico, storico, letterario, artistico e statistico*, ecc., Vallardi s.d., Milano, p. 7.

(80) E. QUARESIMA, *I montanari del Trentino*, cit., pp. 157-158.

(81) «[I]l nostro popolo minuto, per il rispetto che la potenza di essa [l'Austria] gli infondeva, come pure per naturale spirito conservativo e per amor di quieto vivere, finì con l'essere servitore non solo corretto ma talvolta perfino devoto. / Solo la borghesia cittadina e per riverbero anche quella della campagna ha il merito di essersi foggata nel corso del secolo XIX un'anima nazionale, se anche più individuale che collettiva, più circospetta e diffidente che trascinante ai grandi movimenti politici ... / Però chi ci assicura che ancor oggi, a quattro anni dallo sfacelo dell'Austria, non ci sia fra i nostri buoni montanari chi rimpiange l'antico regime? / Una cosa è pertanto ben certa: che, per quel che riguarda gli ordinamenti civili e burocratici, non solo i contadini, ma ben anche la grande maggioranza degli intellettuali, vale a dire quella stessa borghesia che pure sospirò ardentemente la redenzione, sono incondizionatamente *laudatores temporis acti*. / Essi trovano che gli uffici di stato austriaci funzionavano con assai più regola e precisione che quelli dell'Italia; che il sistema centralista italiano è molto meno spedito e pratico che il sistema di autonomie regionali e comunali che regnava in Austria; che il governo italiano è più debole e fiacco e remissivo che l'austriaco; che in fatto di abilità e prestigio i gravi gendarmi erano ben altra cosa che i modesti carabinieri; che insomma l'Austria marciava meglio che l'Italia» *Ibid.*, pp. 158-159.

(82) S. OSS, «Trentinismo ed antitrentinismo: un dibattito su "Il Brennero" del 1928», in *Archivio trentino di Storia contemporanea*, n. s. XLIII (1994), n. 2, pp. 5-26. In precedenza questi problemi erano stati accennati da V. CALÌ, «Lo stato liberale e l'avvento del fascismo (1918-1926)», in *Storia del Trentino contemporaneo. Dall'annessione all'autonomia*, direzione di O. BARIE, Trento, 1978.

(83) S. OSS, *Trentinismo*, cit. p. 10.

- (84) A. PRATI, *Folclore trentino*, Trevisini, Milano, 1925, rist. anast. Bologna, 1976.
- (85) *Ibid.*, p. 29.
- (86) *Atti del III Congresso nazionale di arti e tradizioni popolari*, cit.
- (87) A.A. BERNARDY, *Venezia Tridentina*, Zanichelli, Bologna, 1929.
- (88) «Diffusa un po' dovunque si incontra [nella Venezia Tridentina] una vasta congerie di leggende agiografiche: qualcuna, come quelle che mi è avvenuto di citare di passaggio, di carattere spiccatamente latino; altre che non stiamo a raccogliere e nemmeno a citare, completamente estranee come sono ai nostri propositi, calate in parte da oltr'Alpe con le brume e le invasioni, a fondo nebuloso, complicato di strane magie ed allegorie». *Ibid.*, p. 134.
- (89) «Chi conosce bene il Veneto e il Piemonte nella loro vita regionale ha la miglior preparazione per intendere regionalmente la Venezia Tridentina e riconoscerli, eliminando quanto vi può essere di estranea incrostazione e superfetazione secolare o moderna, la originaria ed immanente comunanza con le altre regioni nostre;». *Ibid.*, p. 16.
- (90) L. FELICETTI, *Racconti e Leggende del Trentino*, Zordan, Valdagno, 1928, (altre edizioni: Artigianelli, 1908 e 1909); dello stesso autore e sul medesimo tema vedi anche *Nuovi racconti e descrizioni del Trentino*, Tabarelli, Cavalese (TN), 1910 (altra edizione Trento, Temi 1931) e *Centoventi leggende del Trentino: con note storiche, toponomastiche, folkloristiche*, Artigianelli, Trento, 1934.
- (91) L'autore del resto in un altro lavoro rivelava apertamente i propri intenti. Proporre una raccolta di novelle «tratte dalla storia patria del nostro caro Trentino», insieme a dei bozzetti costituiti da descrizioni di gite alpine, di località e di castelli. «Io non ho nessuna pretesa» – soggiungeva Felicetti – «Scrivo per il popolo, e non per gli eruditi. Le dissertazioni di questi ultimi sono utilissime per la critica storica, ma non passano la cerchia dei pochi studiosi in materia. [...] Il mio intendimento si è quello di rendere popolare la storia del nostro paese;». L. FELICETTI, *Novelle trentine e bozzetti alpini*, Tabarelli, Cavalese (TN), 1906, p. 5.
- (92) Toschi annotava: «Per la Venezia Tridentina [...] è doveroso rendere noto che delle diverse migliaia delle diligentissime schede fornite dal Cav. Bruno Emmert fu possibile utilizzare solo una parte, anche in considerazione della necessità di mantenere un certo equilibrio tra i contributi delle varie regioni nel complesso della bibliografia»: P. TOSCHI (a cura di), *Bibliografia*, cit., VII.
- (93) L'ultimo di questi è la *Bibliografia della Venezia Tridentina 1931 (con aggiunte degli anni anteriori)*, Trento, 1937.
- (94) F. SARTORI, *Intorno alla natura musicale del popolo trentino*, in «Trentino», I (1925), pp. 11-13.
- (95) *Ibid.*, p. 13.
- (96) Su di lui vedi *Renato Lunelli organologo*, a cura di C. LUNELLI, Trento, 1977.
- (97) R. LUNELLI, «Intorno alla natura della canzone del popolo trentino», in *Trentino*, I (1925), pp. 50-51.
- (98) *Ibid.*, p. 50.
- (99) «Bisogna studiare e compulsare le collezioni di poesie popolari trentine curate dai Zenati, Broll, Bolognini, Bertagnolli ecc., e tentare di ridare alle stesse le vecchie melodie da cui erano accompagnate ...». *Ibidem*.
- (100) «La raccolta del materiale è però solo il primo passo. Poi verrebbe lo studio analitico e comparato dello studio (sic!). Solo dopo compiuta quest'opera risulterebbero i caratteri etnici della canzone del popolo trentino, le singole diversità che passano fra vallata e vallata. Solo dopo compiuti tali confronti sarebbe possibile giungere a quegli elementi fonici primordiali la cui origine risale oltre la storia, ma che si conservano ancora nell'anima del nostro popolo e che possono ancora sprigionarsi incoscientemente mentre adempie alle fatiche dei campi o in un grido inconsulto o in una cadenza involontaria». *Ibidem*.

(¹⁰¹) *Ibid.*, p. 51.

(¹⁰²) *Ibidem*.

(¹⁰³) Vedi il «Cerro descrittivo ed istorico sopra la Valle di Tesino, di un tesino», scritto anonimo compreso nell'inchiesta di Francesco Lunelli, in *Tradizioni popolari e dialetti nel Trentino. L'inchiesta post-napoleonica di Francesco Lunelli*, cit., pp. 37-40; gli *Usi e costumi della Valsugana e di Tesino descritti da Francesco Ambrosi*. *Ibid.*, pp. 33-35; e soprattutto S. FIETTA CHIOLI, *Notizie storico-critiche intorno a Tesino e suoi abitanti in generale con particolare riguardo alle donne di Pieve e al loro vestiario*, Marchetto, Borgo, 1878, rist. anast. Borgo Valsugana (TN), 1988, dove emerge la natura appartata della valle, il dialetto proprio, il caratteristico commercio ambulante e l'abbigliamento tipico, cui l'autore dedica buona parte del proprio lavoro. A tale proposito vorrei ricordare: *I costumi popolari del Trentino negli acquerelli di Carl von Lutterotti*, a cura di G.P. GRI e C. SANGIUSEPPE, San Michele all'Adige (TN), 1994. Una valle, quella di Tesino, che in antico regime aveva inoltre ambito a una completa separatezza amministrativa, richiedendo più volte una giudicatura distinta da quella facente capo al foro dinastiale di Strigno, nella giurisdizione di Castel Ivano. Vedi il mio «Principi, feudi, comunità nella Valsugana del Settecento», in *L'ordine di una società alpina*, a cura di C. MOZZARELLI, Milano, 1988, pp. 137-138.

(¹⁰⁴) G. BERTAGNOLLI, *Poesie e poeti*, cit.

(¹⁰⁵) *Ibid.*, vol. I, pp. 86-87.

(¹⁰⁶) «Oh voglia il destino che il mio dialetto natio, tanto ricco di elementi fonici originali e robusti, lasci di sé un monumento che ai nepoti, forse immemori dell'antico linguaggio, ricordi l'idioma che disse ciò che volle, amò e soffersse la stirpe montana d'Anaunia nei secoli passati!». *Ibid.*, vol. II, p. VIII.

(¹⁰⁷) A. PRATI, *I Valsuganotti (La gente d'una regione naturale)*, Chiantore, Torino, 1923, rist. anast. Borgo Valsugana 1974, p. 3. Rilevante anche in questo lavoro è la parte riservata a usi e costumi.

(¹⁰⁸) *Ibidem*. Incalzava poi ancora Prati: «Io lessi sempre colla più grande ripugnanza e con sgomento i lavori e gli articoli di Trentini e non Trentini, là dove toccano della nostra valle, sapendo che varcano così un confine e commettono una violenza». *Ibid.*, p. 176.

(¹⁰⁹) In particolare vedi C. BATTISTI, *Il Trentino. Saggio di geografia fisica e di antropogeografia*, Zippel, Trento, 1898.

(¹¹⁰) A. PRATI, *I Valsuganotti*, cit., p. 178.

(¹¹¹) Per quest'ultimo luogo esiste qualche contributo specifico di quegli anni: G.P. BELTRAMI, *Intorno alla vita e alla morte della lingua dei popoli di Terragnolo*, in «Atti dell'Accademia roveretana degli Agiati», CXXXIII (1883), s. II, vol. I, pp. 117-114 e M. FILZI, *Il dialetto cimbrico di Terragnolo*, in «Archivio trentino», XXIV (1909), pp. 200-211. Della Vallarsa si era occupato all'interno dei propri lavori C. SCHNELLER: *Südtirolische Landschaften. Das Lagerthal*, cit. e *Märchen und Sagen*, cit.

(¹¹²) G.A. GRAMATICA, *Escursioni nella Valle del Fersina*, cit. Alle pp. 16-21 sono illustrati i costumi di Palù: l'economia, l'abbigliamento, il commercio girovago. Ancora più ricco riguardo a usi e costumi è il paragrafo dedicato a Fierozzo: l'economia, le usanze, ancora il traffico girovago, le consuetudini giuridiche, la casa e le suppellettili, l'abbigliamento, con aneddoti che hanno per protagonisti personaggi realmente vissuti (pp. 27-31). Le caratteristiche culturali degli abitanti di Roveda e Frassilongo, quelli sui quali si appuntano i commenti dispregiativi del nostro, sono esposte alle pp. 39-42. Mentre i Fierozzani sono pacifici e onesti e quelli di Palù sono pure caratterizzati da qualità positive, gli abitanti di Roveda e Frassilongo all'autore appaiono superstiziosi e vendicativi. Anche nell'abitazione e nella pulizia essi si distinguono dagli altri Mòcheni in negativo. Inoltre mangiano male, sono speculatori e ignoranti, le donne sono brutte. In pratica tutti i vizi dei «taliani entodescadi o dei todeschi entalianadi», diceva Gramatica.

Le forbici miracolose

di Giuseppe
ŠEBESTA

L'area in cui il mesolitico si presentò come un anello fra paleolitico e neolitico è la Mezzaluna Fertile. Lì le comunità (13.000 - 8.000 anni a.C.) utilizzarono il fuoco per eliminare le erbacce secche e inutili che prosperavano ovunque, favorendo in tal modo la nascita dei cereali spontanei come il frumento e l'orzo selvatico, che attirarono anche capre e pecore.

Sorge una domanda naturale: fu l'uomo, in questo ambiente, che si accostò a certi animali cercando un rapporto, o furono spontaneamente i «piccoli» dell'uomo e degli stessi animali che si misero a giocare realizzando così il primo contatto?

È logico che l'uomo dovette mettere in atto molti tentativi di approccio per selezionare gli animali utili e iniziare l'addomesticamento. A Zawi Chemi ⁽¹⁾ le pecore erano già numerose dall'8000 a.C. in poi. Nella grotta di Belt (Iran settentrionale), si rintracciarono in neolitico preceramico (I^a metà VI millennio a.C.) resti di pecore addomesticate ⁽²⁾.

Sui cilindri di Susa (I^a metà del III millennio a.C.) appaiono molte figure di arieti ⁽³⁾. Le statuette rinvenute a Mari ⁽⁴⁾ della prima metà del III millennio a.C. chiariscono la scelta di vestiti realizzati con vello di pecora pettinato a gironi, o di particolari tessuti ottenuti mediante la legatura di lucignoli di lana su intreccio a rete. Sullo «stendardo di Ur» ⁽⁵⁾ della prima metà del III millennio a.C. il fregio centrale dedicato alla «pace» presenta pecore e arieti. Le tavolette di Cnosso chiariscono l'importanza della lana nella Creta micenea ed Evans stabilisce la divisione di questi animali per sesso e per età segnalando per la lana il peso di 28 kg.

Le pecore sono ormai selezionate e produttrici di lana commerciabile nel contesto del II millennio a.C. ⁽⁶⁾. Benché l'arte del rilievo presenti in Egitto numerosi raggruppamenti di montoni ⁽⁷⁾, l'uso della lana venne trascurato ⁽⁸⁾. Si potrebbe pensare a una ripulsa degli egizi supercivilizzati nei confronti delle popolazioni nomadi o asservite che vivevano nello stesso spazio vitale, ma certamente fu l'abbondanza delle piante di lino, il clima adatto allo stesso, che imposero questa fibra come scelta pratica e commerciale.

Benché Diodoro ⁽⁹⁾ affermi che prima dell'inondazione periodica del Nilo la terra producesse pasture tali da realizzare due tose all'anno, Plinio ⁽¹⁰⁾ sostiene che la lana degli armenti era scadente e inutilizzabile per la confezione di indumenti.



La Bibbia parla di ebrei pastori. Abramo ⁽¹¹⁾ è proprietario di pecore, come lo è Lot ⁽¹²⁾ che lo accompagna in Egitto. Abramo ⁽¹³⁾, mediante il compenso di sette agnelle fa scavare un pozzo e Isacco ⁽¹⁴⁾ è proprietario di greggi. Giacobbe ⁽¹⁵⁾ serve per vent'anni Labano e quando decide di tornare a Canaan, con le mogli Lia e Rachele, come compenso sceglie «ogni capo di colore scuro fra le pecore e ogni macchiato e punteggiato fra le capre», puntualizzando che aveva servito Labano per sei anni occupandosi del gregge ⁽¹⁶⁾. Muovendo verso Canaan ⁽¹⁷⁾, Giacobbe manda in dono al fratello Esaù degli animali, fra cui «200 capre e 20 becchi, 200 pecore e 20 montoni». Lo stesso Esaù ⁽¹⁸⁾ è proprietario di greggi a Canaan e Giuseppe ⁽¹⁹⁾, all'età di diciassette anni, pascola il bestiame minuto con i fratelli. Giuda ⁽²⁰⁾ sale a Timma per controllare la tosatura del suo gregge e i fratelli di Giuseppe ⁽²¹⁾ dichiarano al faraone di essere pastori. Partendo dall'Egitto verso Succot ⁽²²⁾, gli ebrei si trascinano dietro «un gregge di grandissima quantità».

Mosè pascola il gregge di Jetro ⁽²³⁾ suo suocero e sacerdote a Madian. Ed è sempre Mosè ⁽²⁴⁾ che sui Madianiti fa un bottino di 650.000 capi di bestiame minuto. Mesha ⁽²⁵⁾, re pastore di Moab, paga al re di Israele un tributo di 100.000 agnelli e lana di 100.000 montoni. La Mesopotamia ⁽²⁶⁾ si dedica intensamente alla pastorizia e, mentre i Fenici estendono i commerci, la Siria ⁽²⁷⁾ alleva pecore a lunga coda ⁽²⁸⁾ e Damasco organizza il commercio della lana per esportarla a Tiro e Sidone. Menelao ⁽²⁹⁾ testimonia: «A Cipro errando giunsi, nel suolo dei Fenici, in Egitto e nella Libia dove cornuti già nascono gli agnelli: che qui figlian tre volte, nel giro di un anno».

La pecora delle torbiere

Rütimeyer ⁽³⁰⁾ dimostrò che nelle palafitte svizzere inizialmente la pecora si presentò quasi isolata fra una moltitudine di capre ⁽³¹⁾. Queste ultime possedevano corna robuste, cranio corto, più alto e fortemente arcuato. I reperti portarono alla conclusione che la capra dell'Età della Pietra fosse più piccola della consorella dell'Età del Bronzo. Questa «capra alpina» mantenne i suoi caratteri peculiari a tal punto da sopravvivere fino ad oggi in un «unicum razziale» con il pelo simile a quello del camoscio.

La pecora invece subì importanti mutamenti. La più antica «*ovis palustris*» assomigliò più a una capra che alla pecora attuale di qualsiasi razza. Piccola, con zampe sottili e discretamente alte. Aveva un cranio medio, un muso allungato, una fronte pianeggiante. Le ossa interne delle corna, molto oblique, curvavano verso l'esterno e all'indietro. La coda era lunga ⁽³²⁾.

La pecora delle torbiere dimorò in Germania ⁽³³⁾ e Danimarca. In

periodo elvetico-romano era ancora numerosa e non contaminata. Poiché in Europa non esistono forme selvatiche corrispondenti si pensò a un'emigrazione lungo una «strada della pecora», che iniziando dall'area caucasica, raggiunta la Penisola balcanica, salì a nord-est.

Alla fine dell'Età della Pietra nelle palafitte svizzere fece la sua comparsa una nuova pecora dalle corna grosse e robuste, molto diversa da quella delle torbiere. La curvatura delle ossa interne delle corna era molto più accentuata e presentava sezione ellittica ⁽³⁴⁾. Inizialmente rara, divenne poi più numerosa. Venne inquadrata nel tipo *merinos*, fece la sua comparsa per tempo nell'Asia occidentale e, giunta poi in Europa, divenne la razza predominante.

Una terza razza apparve in Epoca Bronzo. Possedeva cranio più corto di quello della pecora a corna caprine, senza tracce di sporgenze frontali. Un apporto che confermò un'altra emigrazione.

Testimonianze di lana in Europa

Le testimonianze dell'impiego della lana giungono dall'Europa del nord e d'Olttralpe e sono inquadrabili in Bronzo Medio Finale. Alcuni tessuti sono legati alle «sepolture a bara di quercia». Nelle miniere di sale dell'Austria la lana dei frammenti di tessuto è rimasta tale perché l'acqua, altamente acidula, creò probabilmente le condizioni ottimali per renderla immune al disfacimento.

Broholm ⁽³⁵⁾, Schlabow ⁽³⁶⁾ e Thomsen ⁽³⁷⁾ stabilirono che il vello delle pecore era assai povero. Già nel 1891 il professor Stein aveva esaminato i molti tessuti dell'Epoca Bronzo del Museo Nazionale di Copenhagen arrivando alla conclusione che alla lana di pecora erano stati aggiunti peli di capriolo. Un'altra conferma la diede nel 1938 von Stokar che in alcuni tessuti, oltre ai peli di capriolo e cervo, pensò di aver trovato peli di bovidi, di capre, come pure fibre di lino. Schlabow ⁽³⁸⁾ nel 1962 precisò che i peli corti e grossi, che somigliavano a quelli di capriolo e cervo, erano in realtà le setole della pecora primitiva dell'Età del Bronzo. Essi facevano parte del vello della pecora e avevano una funzione particolare. Questi peli lunghi da 3 a 5 cm avevano una carica elettrica diversa e muovevano la lana fine di base evitando l'infeltrimento totale. Naturalmente questa caratteristica influiva sul tessuto.

La pecora dell'Età del Bronzo nordico aveva una lana di base molto fine e arriciata con dei bruscoli, i peli di copertura erano più grossi e fra gli stessi c'erano le setole dure. Nelle bare di quercia si trovarono quasi sempre coperte di lana abbastanza grandi. Quella di Trindhoi misura 1,70 m x 1,30 m, mentre quella di Egtved ⁽³⁹⁾ è lunga 2 m e larga 1,90 m. Larghezze che propongono l'uso di telai verticali usati in tandem da due tessitrici.

Il ritrovamento di Trindhoi e Muldbjærb ⁽⁴⁰⁾ chiarisce la fattura del costume maschile: casacca rettangolare trattenuta con bretella alla spalla, mantellina a forma ovale della lunghezza di 2,30 m e dell'altezza di 1,20 m. Una mantellina non cucita, ma tessuta direttamente sul telaio. La mantellina è resa più vivace da 10.000 ricci di lana annodati nei fili di ordito. Si aggiunga un berretto emisferico feltrato.

Borum Heshøj ⁽⁴¹⁾ ha portato alla luce un vestito femminile composto di gonna a ricche pieghe, camicetta, due cinture, rete per capelli. Il costume da ragazza della tomba di Egtved era formato da una camicetta e da una gonna corta. Una serie di cinture presso il Museo di Copenhagen chiarisce l'uso di telai verticali e stretti che trovano riscontro, per l'utilizzo di tavolette a 4 fori, in telai longobardi e attuali.

Grecia

Omero ⁽⁴²⁾ avvisa che in Grecia esistevano città dove all'occhio dello spettatore i montoni apparivano come autentici «mari». Così era per la città di Iton e Pthia. Aristotele ⁽⁴³⁾ esalta la fecondità delle pecore della Magnesia. La lana rossa dell'Epiro ⁽⁴⁴⁾ veniva tosata dai montoni di notevole statura, mentre gli Ateniesi ⁽⁴⁵⁾ consideravano i greggi la fonte principale della loro ricchezza. Plinio ⁽⁴⁶⁾ valutava la lana dell'Attica allo stesso livello di quella di Taranto; lana dolce e bianca ⁽⁴⁷⁾. Anche l'Acaia ⁽⁴⁸⁾ produceva lana come la Cappadocia ⁽⁴⁹⁾. Plinio esaltava Mileto ⁽⁵⁰⁾ e la stessa Frigia era ricchissima di pecore ⁽⁵¹⁾. Il commercio delle lane era avviatissimo nella Caria ⁽⁵²⁾. La Ionia ⁽⁵³⁾ possedeva pecore a lana rossa.

Gli Etruschi conobbero non solo la lana, ma l'arte di filare la stessa. Attraverso gli scavi archeologici propongono un fuso in lamina di bronzo caratteristico che si differenzia notevolmente dagli altri. La presenza del tintinnabolo della «Tomba degli Ori» di Bologna ⁽⁵⁴⁾ datato tra la fine del VII e l'inizio del VI secolo a.C., è la conferma di una scena di bottega di filatura-tessitura che attesta un'attività avanzatissima per lo sfruttamento commerciale della lana.

Così il mondo romano, centrato fra esperienza etrusca ed eredità greco-mediterranea, imparò ad apprezzare la lana e ne migliorò la lavorazione tramite l'utilizzo di metodologie avanzate (telaio a due piani). Impose alle donne di filarla, dentro i ginecei ⁽⁵⁵⁾, assieme alle schiave e attraverso questo lavoro esaltò le virtù muliebri.

La lana fu così importante per l'economia romana da affidare a un singolo pastore cento capi di pecore ⁽⁵⁶⁾. Varrone ⁽⁵⁷⁾ avverte che il taglio della lana era opportuno fra l'equinozio e il solstizio di autunno perché le pecore, cominciando a traspirare, presentavano una condizione favorevole alla tosatura.

«tonsurae tempus inter aequinotius vernun et sostitutium, cum sudare inceperunt oves, a quo sudore recens lana tonsa sucida apellata est».

ŠEBESTA

Facendo distinzione fra pecore comuni e pecore da lana l'autore precisa che le prime venivano tosate quando si raccoglieva l'orzo o avanti la fienagione (giugno-luglio), sempre stando attenti alle mutazioni (58).

La lana tosata, pregna ancora di untume (*lana sucida*) si lavava entro caldaie con erbe e radici (*radix lanaria*) (59).

La si asciugava al sole, sfruttando le belle giornate. Si batteva con verghe, la si tirava e allargava con le dita (60). Dopo questa operazione si passava alla cardatura (61). Taranto (62) allevava pecore greche, la Sicilia (63) produceva lana in quantità tale da esportarla a Roma. In Lucania (64), le acque del Crati davano alle pecore pregne agnelli grigi, bruni e neri. La Calabria e la Puglia (65) producevano lane eccellenti, mentre grandi greggi di pecore transumavano lungo le montagne del Sennio e della Sabina (66).

È in questo contesto commerciale-produttivo che Roma monopolizzò il commercio della lana. Così le corporazioni della lana, attribuite a Numa (67) si svilupparono, mentre gli artigiani si differenziavano in Collegi di lanarii e fullonarii (68). Roma importava lana dalla Grecia, dall'Oriente (69), mentre le regioni dell'Arco Alpino erano ricche di lane grosse destinate alla manifattura di tessuti grezzi; lane circumpadane (70), lane liguri per tuniche pesanti e sai (71), lane nere di «Pollentia» (72), di Parma e Modena (73), di Milano (74) con le quali si vestivano gli schiavi di tutta Italia. Verona (75) fabbricava lane rustiche, Padova (76) era un centro laniero per l'esportazione, Aquileia (77) fabbricava lane e la Dalmazia (78) si imponeva sui mercati con alcune specie di lane che portavano il suo nome.

Senza specificare se pecore o altri animali, Cesare (79) trovò «gran quantità di bestiame» lungo la Loira e in Bretagna, introdotte naturalmente dai Celti, e Tacito (80) descrisse i Germani vestiti di pelli, ma pure di tessuti di lana. La Gallia (81) realizzava stoffe spesse e calde, mentre Narbona (82) si differenziava per la sua produzione e appunto lì gli artigiani importati lavoravano la lana (83) come a Vienna (84), Arras e a Tournay. Anche i Sequani (85) lavoravano le lane.

Nel tardo Impero romano la pastorizia ha ormai assunto un ruolo fondamentale. Le pecore in Europa sono ormai legate alle transumanze. La pecora è lontana e isolata dalla città perché la sua vita è legata a un certo tipo di pascolo magro che abbisogna di grandi spostamenti. Così la pecora è sempre in movimento e fruisce solo di quei territori liberi non legati all'agricoltura. Lungo l'arco alpino la pastorizia è dominante. Durante la primavera, l'estate e l'autunno raggiunge le alte quote quasi abbandonate dove può brucare indisturbata avanzando di giorno in

giorno, trovando erbe sempre nuove e fresche. È sempre seguita dal pastore e controllata dai cani.

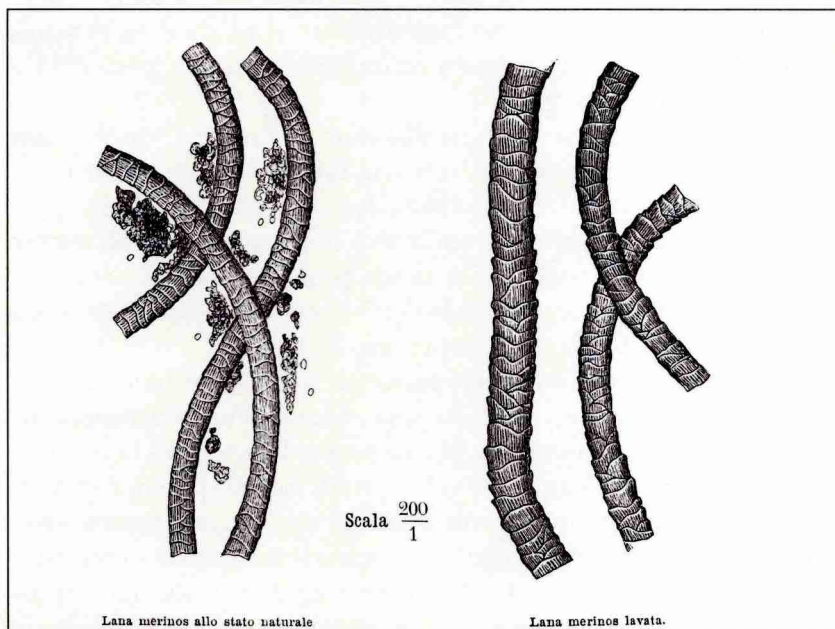
Lo stesso pastore è autonomo e staccato dal consesso umano a causa di questa sua professione. Nel tardo autunno, quando il tempo muta, le pecore scendono verso le pianure, dove il clima è più mite, per superare l'inverno ed evitare le grandi nevicate. Il Trentino fin quasi ai nostri giorni è stato un territorio attraversato da molte piste di pecore che superavano i passi più impervi per scendere in altre vallate e risalire poi di nuovo in quota. Transumanze di lunga distanza partivano dalla val di Fassa fin dal primo Medioevo e, attraversando la val di Fiemme, giungevano nella valle dell'Adige dove si fermavano in certi «barchi». Da lì riprendevano il viaggio per raggiungere infine la piana veronese (Patti Gebardini).

Altri gruppi di pecore raggiungevano la val di Fiemme, seguivano la val di Cembra e le piste verso Lases raggiungendo la piana di Pergine per scendere poi lungo la Valsugana fino a Bassano. Lì venivano tosate e la lana venduta alle imprese laniere specializzate nella realizzazione dei «pannilana». Si fermavano quindi a svernare per risalire poi a primavera le antiche piste.

Lana: definizione

Il vello della pecora, allo stato greggio, è costituito da fiocchi o lucignoli⁽⁸⁶⁾ formati da peli di lana tenuti assieme pure dal grasso

1. Figure di peli di lana.
A sinistra: lana merinos allo stato naturale.
A destra: lana merinos lavata.



animale che li ricopre. Essi trattengono frammenti vegetali, resti di semi e frutti. I peli di diametro uniforme, più o meno ondulati, si presentano al microscopio coperti di un fittissimo numero di «squamette» disposte le une sulle altre come le tegole di un tetto ⁽⁸⁷⁾.

In sezione longitudinale appaiono formati da tre gusci concentrici. Quello esterno è formato da «squamette» che penetrano inferiormente nel pelo. Il secondo da pareti sottili, fusiformi, di aspetto fibroso. Il terzo, al centro, è il canale midollare, privo di midollo nelle qualità più fini. Le dimensioni dei peli di lana variano in diametro da 10 a 80 micron, in lunghezza da 20 a 400 mm ⁽⁸⁸⁾. Con operazione di trazione da un ciuffo di peli si forma un «nastrino di peli» che per torsione dà luogo a filo.

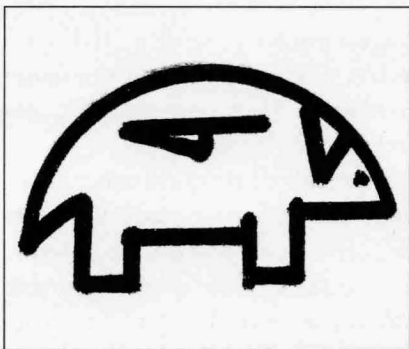
Forbici da tosa

Se in tardo autunno, quando il «vello» copre fittamente i corpi delle pecore, si seguono i loro spostamenti, si nota che ogni volta che l'animale striscia lungo i cespugli, i cardi selvatici (Abruzzo) o i rami degli alberi abbattuti, si strappano dei ciuffi di lana, a volte abbondanti. Questa osservazione ha certamente stimolato l'uomo neolitico a comprendere che il vello degli ovini poteva essere recuperato per strappo. All'epoca della III dinastia (Ur) a Umma 60 donne lavorano strappando lana alle pecore ⁽⁸⁹⁾, mentre un funzionario di Mari si lamenta con suo Signore per non aver terminato lo strappo delle pecore per una pioggia



2. Ciuffi di lana rimasti impigliati negli arbusti dopo il passaggio delle pecore.

3. Nel neolitico i peli del vello vengono tosatati con il coltello.



strepitosa ⁽⁹⁰⁾. A distanza di tempo Varrone ⁽⁹¹⁾ conferma questa pratica: «ci fu un tempo antico in cui si strappava la lana con la mano». Precisa inoltre che le pecore tre giorni prima dello strappo devono osservare il digiuno affinché le radici dei peli si indeboliscano. Lo stesso Plinio ⁽⁹²⁾ ribadisce: «In ogni luogo si tosano le pecore.

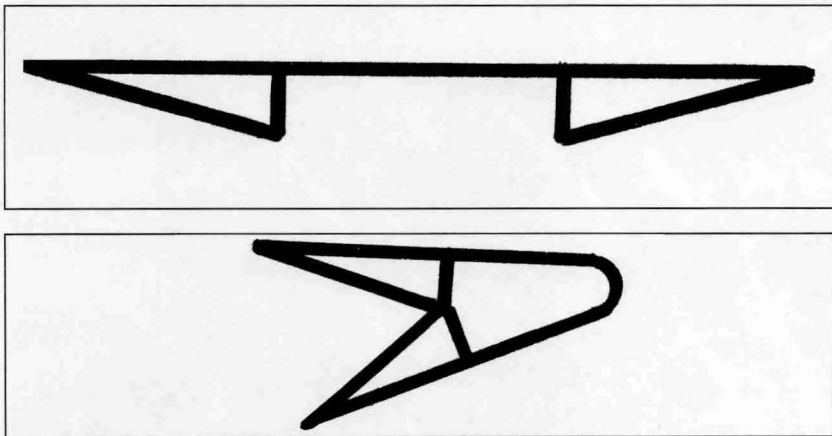
Ma ancora in alcun luogo è rimasta la consuetudine di strappare la lana».

In Epoca Bronzo non esistono ancora le «forbici da tosa» perché la nuovissima lega è rigida e non offre la possibilità di realizzare una molla che consenta a due lame di coltello opposte di accostarsi e allontanarsi. Ma il pecoraro possiede nel neolitico un attrezzo altrettanto valido: il coltello. Basta passare il filo della lama verso il basso per recidere una certa quantità di peli (v. fig. 3). Così fa oggi il barbiere quando accomoda i capelli col rasoio e col pettine con pazienza. È presumibile che i «tosatori» del Neolitico-Bronzo usassero tre metodi di tosatura:

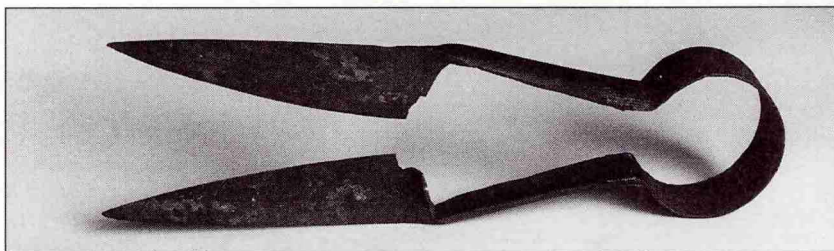
- 1) per strappo
- 2) per pettinatura
- 3) per rasatura con coltello

La forbice da tosa è formata da due lame di coltello unite da un unico e allungato codolo (v. fig. 4), piegato in modo tale da formare a metà una curva a semicerchio (occhio) e ingobbata, il più delle volte per rafforzare l'elasticità (v. fig. 5). È questa curva a molla che fa sì che, in posizione di riposo, i due coltelli contrapposti rimangano aperti (v.

4.-5. La forbice da tosa è formata da due lame unite da un lungo codolo curvato.



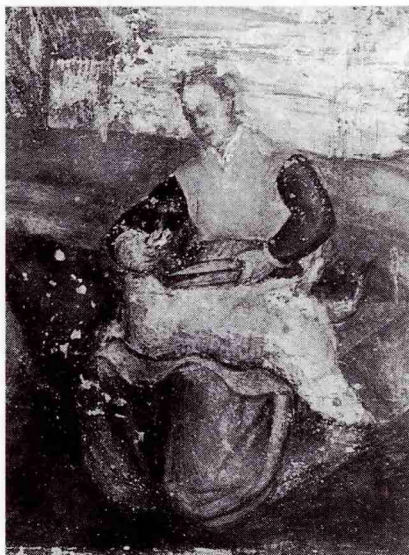
6.



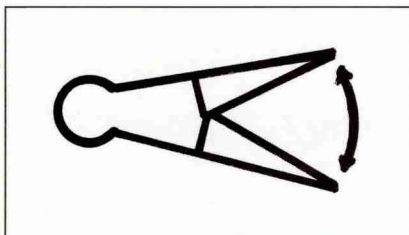
7.-8.



9.-11.



10.-12.



ŠEBESTA

6. L'attuale forbice da tosa. Collezione del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina.

7.-8. La tosatura. Il pastore tiene ferma la pecora davanti a sé bloccandole la testa e le zampe, a seconda della parte da tosare. Con la mano destra impugna la forbice da tosa.

9. Museo Condé-Berry (Francia) Fratelli Limburg. Mese di luglio. Anno 1411.

10. Venezia. Biblioteca Marciana «Breviario Grimani». Anno 1475.

11. Trento. Palazzo delle Albere, sala del Caminetto. Ciclo dei Mesi.

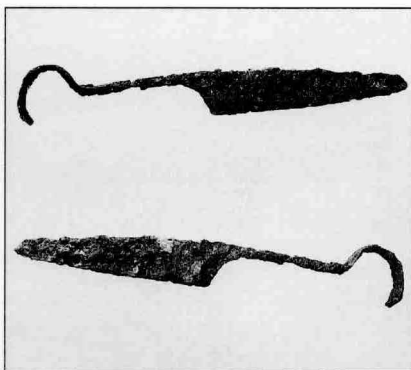
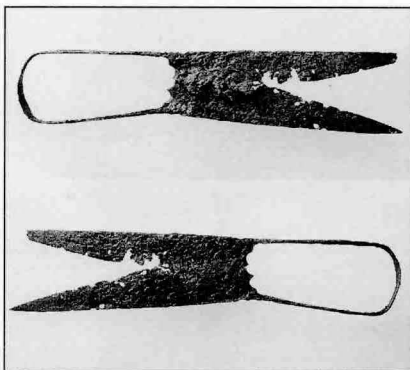
12. L'ampiezza dell'angolo formato dai due taglienti consente un'abbondante tosatura ad ogni colpo di forbice.

13. Forbice da tosa.
Trento. Lunghezza
27,6 cm, larghezza 3,65
cm.

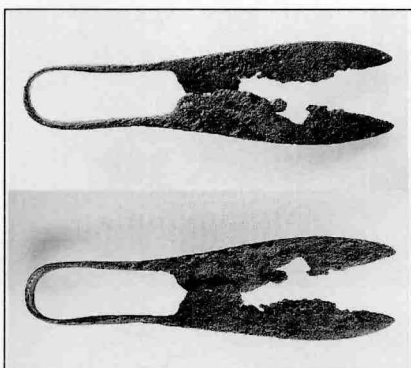
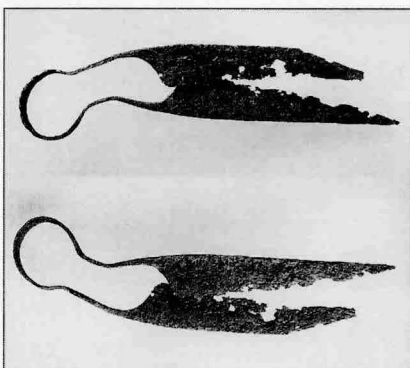
14. Forbice da tosa.
Madrano. Lunghezza
19,75 cm, larghezza 2,3
cm.

15.-19. Forbici da tosa
rinvenute nello scavo
di Sanzeno.

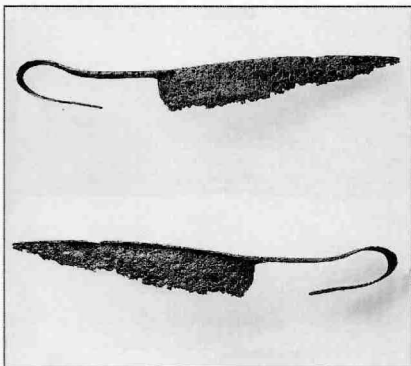
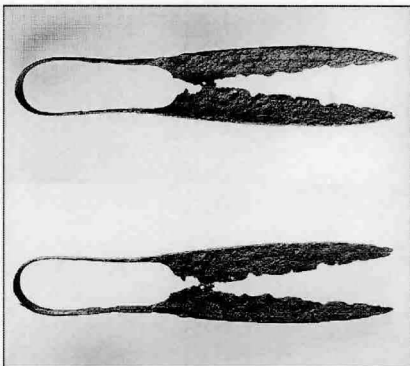
20. Nelle necropoli gal-
lo-romane della Lom-
bardia le forbici da
tosa rinvenute presen-
tano le caratteristiche
di quelle usate ai gior-
ni nostri.



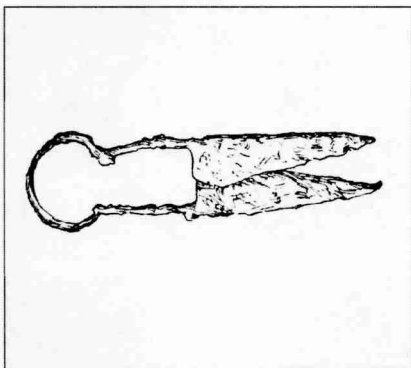
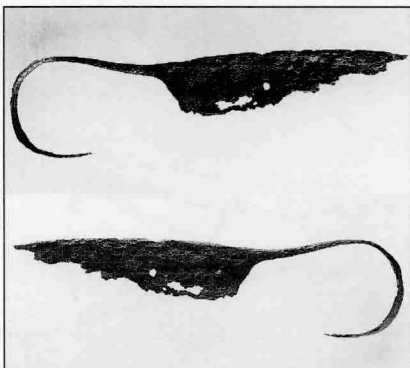
13.-14.



15.-16.



17.-18.



19.-20.

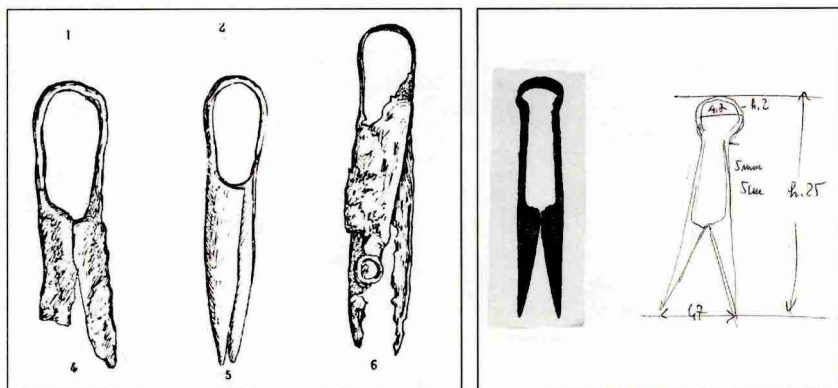


fig. 6). Sollecitati dalla pressione della mano si chiudono costringendo le due lame a sovrapporsi e tagliare così tutto ciò che si frappone a loro.

Poiché l'uomo, con l'esperienza, realizzò alcuni tipi di forbici adatti a scopi diversi, per stabilire la loro funzionalità è opportuno conoscere le modalità con cui si tosano le pecore.

Afferrata la pecora sul dorso il tosatore, chinato in avanti, la tira a sé ribaltandola e bloccandola fra le gambe (v. fig. 7). Tiene salda con la mano sinistra una zampa o la testa. Con la destra trattiene la forbice nel cavo della mano. Premendo i due codoli – il pollice è posato sul dorsale del primo coltello e le altre quattro dita sono posate sul dorsale del secondo – inizia a tosare (v. fig. 8).

Una forbice da tosa appare nel Calendario del «Ciclo dei mesi» dei Fratelli Limburg ⁽⁹³⁾, realizzato per il Duca di Berry (v. fig. 9). La stessa tipologia di forbice è presente nel mese di luglio del «Breviarium» Grimani ⁽⁹⁴⁾ dove la tosa viene realizzata con pecora a gambe in su sulle ginocchia del tosatore (v. fig. 10). Immagine di tosatura non dissimile da quella dell'affresco del Palazzo delle Albere a Trento ⁽⁹⁵⁾ dove una tosatrice opera nella stessa maniera (v. fig. 11). Le osservazioni, i dati tecnici parlano di forbici con lunghezze medie fra 230-300 mm.

Ma la caratteristica è l'ampiezza dell'angolo formato dai due taglienti; un angolo tale da abbracciare una larga superficie di peli da tosare (v. fig. 12).

Le prime forbici da tosa entrano in circuito nel nostro territorio già in Epoca Ferro a Sanzeno ⁽⁹⁶⁾. Sono 7 di cui, senza possibilità di dubbio per la forma dell'occhio, ma ancor più per la lunghezza, sono da considerare tali la n. 114 (v. fig. 15) e 116 (v. fig. 18) che offrono la sistemazione funzionale a una mano maschile. Le altre cinque (110, 111, 112, 113, 115), per la dimensione più ridotta, si possono considerare adatte a mano femminili o utili per altra funzione. Dechelette ⁽⁹⁷⁾ afferma che esse appaiono per la prima volta in La Tène II (VI sec. a.C.) in Francia e la loro diffusione è contemporanea sia in Germania, quanto

21. A sinistra, la forbice da tosa di Manching. La Tène II.

22. Forbice da tosa romana proveniente da S. Giacomo di Riva. È lunga 25 cm, il suo occhio è di 46 mm. Il codolo che unisce le lame, al di là dell'occhio, è funzionale alla presa della mano (10 cm).

23. Forgiatura della forbice da tosa.

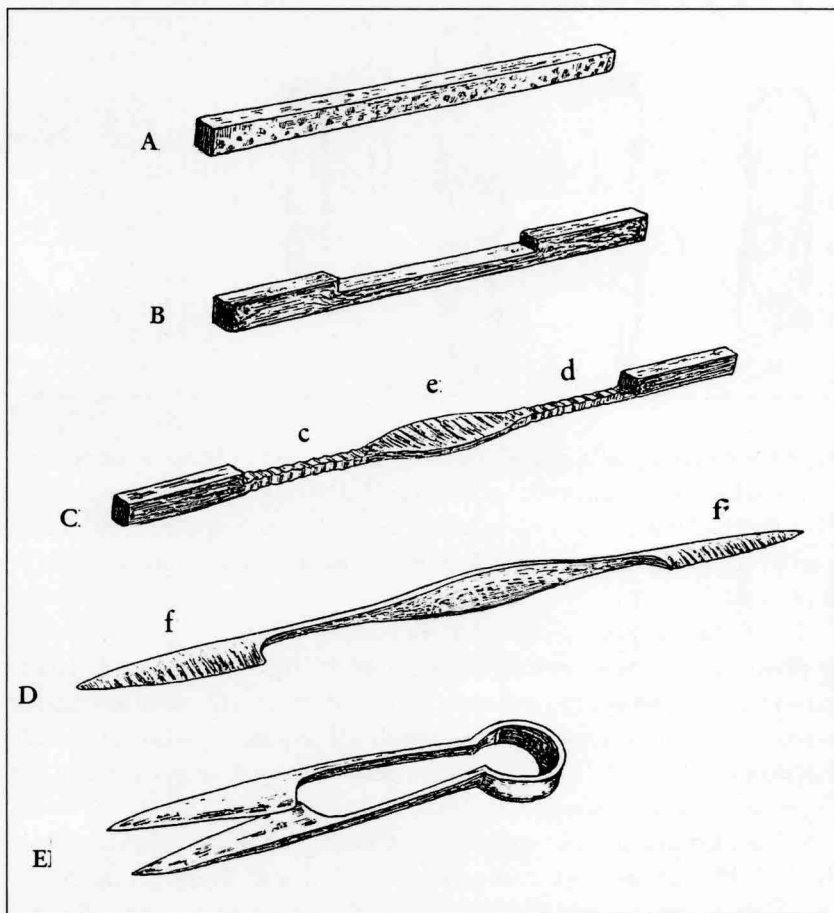
A. Il fabbro utilizza una barretta di 1x1 lunga 50 cm.

B. Portata all'incandescenza, in forgia, la posa sul piano dell'incudine abbassandola al centro con colpi di martello per una lunghezza di 20 cm.

C. Dopo nuova «calda» martella la porzione abbassata, ruotandola e riruotandola, assottigliandola in *c* e *d* e sagomandola al centro in *e*.

D. A terza «calda» ruota il manufatto di 180° per realizzare con le due porzioni estreme le lame di coltello *f* e *f*.

E. Resa incandescente la piega sul «servoincudine» cilindrico sistemato presso il «corno» dell'incudine, realizzando l'occhio, in modo che le due lame si contrappongano sovrapponendosi solo in due piccole superfici angolari. In un secondo tempo passerà alla tempera curando soprattutto l'occhio e i taglianti delle due lame.



in Boemia e vengono prese a prestito dal mondo etrusco. In effetti esse appaiono nelle tre sepolture dei guerrieri a Monte Fortino alla fine del La Tène I e a Ceretolo.

Si rintracciano nelle necropoli gallo-romane lombarde. A Ornassasso, in due necropoli, le cesoie sono complete (n. 38), senza contare gli esemplari spezzati e relativi frammenti. Esse presentano ormai la forma che giungerà fino a noi (v. fig. 20). In Germania molte sepolture La Tène II contengono queste forbici. Una di queste, la tomba n. 6 di Manching (v. fig. 21). Nel nostro territorio una forbice da tosa tipica del periodo romano è stata rinvenuta a S. Giacomo di Riva ⁽⁹⁸⁾ (v. fig. 22).

- (¹) J. BRAIDWOOD, Oriental Institute Chicago.
- (²) G. CHILDE, *New Light on the Most Ancient East*, Londra, 1934.
- (³) A. PARROT, *I Sumeri*, Milano IV ediz. 1968, p. 118, fig. 147.
- (⁴) Parigi. Louvre, Galleria Caldeo-Assira.
- (⁵) Londra. British Museum, Stendardo di Ur Facciata della «Pace». Datato 2700 a.C.
- (⁶) L.R. PALMER, *Minoici e micenei. L'antica civiltà egea dopo la decifrazione della Lineare B*, Torino, 1969, pp. 75-79.
- (⁷) Lepsius «Denkmaler» II, 51, 132.
- (⁸) Erodoto II. 36 e II. 81.
- (⁹) Diodoro Sic. I.1.
- (¹⁰) *N.h.* VIII.73.3.
- (¹¹) Genesi 12.10.
- (¹²) Genesi 13.5.
- (¹³) Genesi 21.30.
- (¹⁴) Genesi 26.13.
- (¹⁵) Genesi 29.30.
- (¹⁶) Esodo 31.41.
- (¹⁷) Genesi 32.15.
- (¹⁸) Genesi 36.6.
- (¹⁹) Genesi 37.2.
- (²⁰) Genesi 47.3.
- (²¹) Genesi 47.3.
- (²²) Esodo 12.38.
- (²³) Esodo 3.1.
- (²⁴) Numeri 31.32.
- (²⁵) Il libro dei Re 3.4.
- (²⁶) Genesi 24.29 - 10.30.
- (²⁷) Plinio, *N.h.* VIII. 189.
- (²⁸) Ezechiele 27.21.
- (²⁹) Omero, *Odissea* IV. 79-81.
- (³⁰) L. RÜTIMEYER, *Untersuchung der Thierreste aus Pfahlbauten der Schweiz*. Mitt. Antiquar. Ges. Zürich, 13. Zürich, 1860, pp. 27-62.
HARTMANN-A. FRICK, «Die Tierwelt im neolithischen Siedlungsraum», *Die Jüngere Steinzeit*. Basilea, 1969, p. 28, 29.
- (³¹) La stazione di Möringen (Lago di Bienne) ha fornito un cranio quasi conservato.
- (³²) A. GEIJER e H. LJUNGH, «Die Kleider der Dänischen Bronzezeit», *Acta Arch.* VIII 1937, p. 266-275.
- (³³) La diffusione della pecora delle torbiere non è solo limitata alle stazioni svizzere. Fu rintracciata a Neuenheim, Unter, Grombach, in Danimarca.
- (³⁴) Reperti di ossa frontali a Luscherz.
- (³⁵) C.H. BROHOLM e M. HALD, «Danske Bronzealders Dragter» in *Nordiske Fortidsminder København*, 1935, vol. II, p. 338.
- (³⁶) K. SCHLABOW, *Gewebe und Gewand zur Bronzezeit*, Neumünster, 1962, pp. 12-15.
- (³⁷) T. THOMSEN, *Vaade stoffer fra Jernalderen*, Aaborg, 1900, pp. 215, 257, 258.
- (³⁸) K. SCHLABOW, *Gewebe und Gewand zur Bronzezeit*, Neumünster, 1962, p. 22.
- (³⁹) *Ibidem*, p. 24.

- (40) *Ibidem*, pp. 25-29, figg. 15, 16, 17, 18, pp. 30, 31, 32, 33, 34.
- (41) *Ibidem*, pp. 35, 36, 37, 38, 39, figg. 25, 26, 27, 28, 29.
- (42) Omero, *Iliade* IX V.475.
- (43) Aristotele, *Probelm.* X.47.
- (44) Aristotele, *De anim. hist.* III.21
- (45) Tucidide II.14
- (46) Plinio, *N.h.* XXIX.33
- (47) Strabone XII.7.3.
- (48) Edit. Dioclez. 26-C.I.L.t. III supp. n° 1994.
- (49) Strabone XII.6.1.
- (50) Plinio, *N.h.* XXIX.33.
- (51) Varrone, *De re rustica* II.1.5.
- (52) Strabone XII.8.16.
- (53) Plinio, *N.h.* VIII.191.
- (54) GOVI-C. MORIGI, «Il tintinnabolo della "Tomba degli Ori"» in *Archeologia Classica*, Roma, 1971, vol. XXIII, 2, pp. 212-235, tavv. LI, LII, LIII, LIV.
- (55) C.I.L.I. 1007. «casta fuit, domum servavit, lanam fecit».
- (56) Columella, *De re rustica* VII.4 Varrone, *De re rustica* II.2;4.
- (57) Varrone, *De re rustica* II.11.6.
- (58) Varrone, *De re rustica* I.XXXVII.2.
- (59) Plinio, *N.h.* VIII.73.
- (60) Columella, *De re rustica* 2.35.
- (61) Ovidio. Metello II.411.
- (62) Columella VII.4.1.
- (63) Strabone VI.2.6-V.2.7.
- (64) Strabone VI.3.6.
- (65) Columella VII.2.3.
- (66) Varrone, *De re rustica* II.1.16.
- (67) Plutarco. Numa XVII.
- (68) C.I.L. 9494-9428-9420.
- (69) Giovenale VI.289.
- (70) Plinio, *N.h.* VIII.190.
- (71) Strabone IV.6.2-V.1.12.
- (72) Columella VII.2.4.
- (73) Columella VII.2.3.
- (74) Strabone V.1.12.
- (75) C.I.L.XI.862-6808.
- (76) Strabone V.1.7.
- (77) Varrone, *Lin. lat.* VIII.28.7.
- (78) Polluce, *Orig.* XIX.22.
- (79) Cesare, *De bello gallico* V.19-V.21-VII.56.
- (80) Tacito, *Germania* XVII.
- (81) Marziale VI.II.7.
- (82) Plinio, *N.h.* VIII.191.
- (83) C.I.L. XII.4480.
- (84) C.I.L. XII.1898-1928.

- (⁸⁵) Marziale V.19.I.-XIV.128.
- (⁸⁶) I lucignoli o fiocchi sono più o meno lunghi a seconda delle razze.
- (⁸⁷) Se ne possono contare 100-120 per mm.
- (⁸⁸) R.M. PARETO, *Enciclopedia delle Arti e industrie*, Torino 1878. Voce «Lana».
- (⁸⁹) H. WAETZOLD, *Untersuchungen zur neuzumerischen Textilindustrie*.
- (⁹⁰) ARM. (5-18) Archives royales de Mari, I-XV 1950-1964.
- (⁹¹) Varrone, *De re rustica* II.11.9.
- (⁹²) Plinio, *N.h.* VIII.191.
- (⁹³) Museo Condé-Berry (Francia). Fratelli Limburg. Mese di luglio. Anno 1411.
- (⁹⁴) Venezia. Biblioteca Marciana. «Breviario Grimani». Anno 1475.
- (⁹⁵) Trento. Palazzo delle Albere, sala del Caminetto. Ciclo dei mesi. Mese di luglio (?) Foto realizzata prima del restauro.
- (⁹⁶) J. NOTHDURFTER, *Die Eisenfunde von Sanzeno im Nonsberg Mainz am Rhein*, 1979, tav. 6 n° 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116.
- (⁹⁷) J. DECHELETTE, *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine*, Paris, 1927, p. 786.
- (⁹⁸) Riva del Garda. Museo sezione I, n° 14.

La «Stella»

Interpretazione di un rito di aggregazione nella comunità Mòchena

di Giuliana
SELLAN

In questo saggio descriviamo una particolare manifestazione a carattere cerimoniale che ha luogo nei villaggi mòcheni di Fierozzo (Vlarùts) e Palù (Palai) – valle del Fèrsina, Trentino – chiamata la «Stella» (stéla) o Stella dei Magi.

La stella appartiene a quelli che vengono definiti nella letteratura etnologica i «canti di questua» o meglio, come li definisce Clemente, «questua-cerimonia» (Clemente:1983).

Riprendendo la definizione che ne dà Clemente, questo rito della Stella può essere considerato come un'attività che in uno spazio definito e riconosciuto in un tempo tradizionalmente determinato, un gruppo di persone realizza visitando le famiglie della comunità presso le loro case, proponendo a queste delle prestazioni espressive (i canti) e ricevendone doni, usati successivamente in modo collettivo (Clemente 1983:101).

Le notizie riguardanti canti di questua simili al nostro nel Trentino, regione di appartenenza della comunità Mòchena, sono scarse (Bolognini:1886). Studiosi del folklore mòcheno riportano questa usanza ma i dati sono frammentari e riguardano solo il villaggio di Palù (Baragiola:1905, Gorfer e Faganello:1971).

Simili invece ai canti raccolti nei villaggi mòcheni sono quelli della zona del bresciano (Ghidoli, Sanga, Sordi:1976) in particolare il canto «Noi siamo i Tre Ré» è eguale a quello cantato a Fierozzo anche se la struttura musicale è diversa, e del Veneto (Cornoldi:1968, Leydi:1973) (1).

Le feste mòchene: calendario liturgico e percorsi rituali

Nella comunità mòchena le feste e le manifestazioni a carattere cerimoniale come la «Stella», sono ancor oggi strutturate e basate sul sistema del calendario liturgico cattolico. In particolare, sono i Santi a segnare il tempo ciclico dell'avvicinarsi delle stagioni, il loro culto è comune all'area regionale di dipendenza della comunità cioè il circondario di Pèrgine, piccola cittadina a sud di Trento lungo la statale della Valsugana da cui si raggiunge da nord-est, dopo circa 5 km, l'imbocco



per la valle del Fèrsina. Pèrgine costituì per secoli il centro di riferimento politico e religioso di tutte le piccole comunità sparse nel suo territorio. Pèrgine, sede della chiesa parrocchiale, dipendeva a sua volta dalla diocesi di Feltre, sede del Vescovo.

Il calendario delle festività, cioè dei giorni dedicati al culto dei Santi, viene formalizzato già nell'antico Statuto di Pèrgine del 1516 ⁽²⁾. In questo calendario, oltre alle domeniche e ai cicli di Natale, Pasqua e le feste dedicate alla Vergine, sono considerati festivi i venerdì di marzo e ben 35 giorni dedicati ai Santi e altri 6 alle Sante. Cosa rappresentassero effettivamente queste festività dedicate ai Santi non lo sappiamo, ma i codici affermano che tali giorni sono da considerarsi festivi e quindi i cittadini del borgo non potevano appellarsi in giudizio in caso di lite, né si poteva processare e applicare quindi i provvedimenti propri del codice penale di giustizia.

Solo un piccolo numero tra i Santi venerati a Pèrgine sono scelti dai Mòcheni. Alcuni per il loro particolare martirio e la vita diventano protettori del villaggio (S. Barbara, S. Lorenzo, S. Udalrico ecc.) altri sono utilizzati per denominare i membri della comunità (Sellan: 1983a) e diventano anche in parte, a seconda della loro particolare collocazione nel calendario, indicatori spazio-temporali. Essi segnano il succedersi delle stagioni e delle fasi del lavoro agricolo e silvo-pastorale sino a diventare, in certi casi, categorie linguistiche sostitutive di spazi di tempo come i mesi: è il caso di S. Michele (Sân Mikhéal) e S. Andrea (Sân Tanderer) che designano rispettivamente il mese di ottobre e di dicembre.

Se consideriamo quindi i momenti di festa in questa comunità, la categoria «tempo di festa» risulta ancor oggi collegata al calendario liturgico.

Salvo che per il carnevale ⁽³⁾ un elemento di natura religiosa è sempre presente e caratterizza la complessità delle cerimonie, come ad esempio la «Stella», delle feste, dei riti di passaggio nonché le processioni per eventi eccezionali come quelle tra due villaggi (Palù e Fierozzo) per far venire la pioggia in caso del perdurare della siccità.

L'elemento religioso si manifesta in varie forme: segni e simboli e in particolare la partecipazione al rito della messa considerata come cerimonia «propiziatoria» per l'apertura di una manifestazione o anche di un ciclo di attività lavorative o del tempo libero come ad esempio la caccia.

Nonostante la diversità delle situazioni cerimoniali, per una tipologia semplice delle feste comunitarie possiamo utilizzare come riferimento le categorie di conoscenza della festa proprie della comunità, basandoci su quelle che sono le aspettative a livello della condotta individuale e collettiva del gruppo e allo spirito della festa in sé (Jesi:1977). Ritroviamo quindi:

- Feste e cerimonie considerate di natura propriamente religiosa dove il comportamento e lo spirito della festa devono essere caratterizzati da un senso di solidarietà collettiva, da una serietà nei rapporti con gli altri, dall'evitazione dell'osteria per gli uomini (nel tempo immediatamente antecedente l'inizio della festa e durante la manifestazione rituale).
- Feste e cerimonie dove la natura religiosa costituisce un momento iniziale, una sorta di apertura di un ciclo. Dopo questa prima fase, che è scandita da un tempo preciso ma sempre relativamente breve rispetto alla durata della festa, è lecito lasciarsi andare, frequentare l'osteria, consumare cibo in quantità, ostentare generosità e ricchezza attraverso lo scambio rituale dei bicchieri di vino all'osteria; è comprensibile e atteso che gli uomini eccedano nel bere.
- Per i giovani, il ballo e la musica sono d'obbligo. Il ballo, osteggiato soprattutto nel passato dai preti, è considerato la manifestazione propria della «festa». Infatti la partecipazione al ballo delle ragazze assume un carattere formale soprattutto nel periodo dell'anno di coscrizione. Le donne sposate si recano nei luoghi di festa con i bambini, quelle anziane restano a casa ad attendere visite dei parenti. Queste sono soprattutto le feste patronali (Destro:1984).
- Feste, come il carnevale o le feste patronali di altri villaggi, dove non esistono particolari tipi di evitazione, semmai si accentuano i conflitti tra gruppi di giovani di paesi diversi, la musica, il ballo, il bere (per gli uomini) sono d'obbligo.

Consideriamo ora, anche se in modo schematico, luoghi e spazi della festa. Lo spazio è una categoria fondamentale nella cultura mòche-na: la sua complessa strutturazione si riflette, assumendo connotazioni originali, nel linguaggio, come ad esempio negli avverbi di direzione e di luogo (Rowley:1979), nei rapporti con gli individui attraverso la categoria «residenza» come spazio riferito allo *hof* in cui si vive e si è nati, nell'organizzazione politica ecc.

Ci limitiamo a considerare ora, gli spazi segnati e percorsi dalle manifestazioni a carattere religioso. Possiamo individuare tre tipi di percorsi:

- Il percorso tipico dei riti di passaggio: dal nucleo residenziale (*hof*) alla chiesa e da questa al cimitero (situato a lato della chiesa) per il funerale; dallo *hof* alla chiesa con rientro allo stesso *hof* per il battesimo e in altro *hof* (quello dello sposo) per il matrimonio.
- Il percorso delle processioni: a seconda del tipo di processione abbiamo diversi tipi di percorsi; dalla chiesa con sosta ai capitelli e croci di tutto il villaggio con rientro alla chiesa per S. Croce, dalla chiesa ai capitelli degli *hef* in prossimità della chiesa per la festa del patrono e Corpus Domini, dalla chiesa lungo la strada comunale fino al

- confine di altro villaggio con rientro alla chiesa per processioni eccezionali come quella per la pioggia.
- Il percorso della cerimonia-questua della «Stella»: da *hof* a *hof* con sosta davanti l'uscio di tutte le abitazioni, le croci, i capitelli, la chiesa. Per comprendere meglio le modalità di questo percorso della «Stella» oggetto della nostra analisi, riporteremo più avanti lo schema dell'organizzazione spaziale dei territori dei villaggi interessati a questa manifestazione (fig. 1, 2).

La questua-cerimonia della Stella

La cerimonia della «Stella» si svolge lungo l'arco di tre giorni (3 dicembre, 1 e 6 gennaio) a Palù e di due giorni (Capodanno ed Epifania) a Fierozzo.

Verso l'imbrunire un gruppo di uomini (i cantori) si reca a prelevare la «Stella» nello *hof* dove era stata depositata l'anno prima.

La «Stella» viene custodita a Palù presso la casa di un coscritto dell'anno, residente nella parte interna del villaggio, a Fierozzo presso un cantore che era spesso – almeno nel passato – fabbrociere o «sindaco» della Primissaria o Beneficio della Chiesa.

La «Stella» a sei punte, è formata da uno scheletro in legno ricoperto di carte colorate e trasparenti, ornata sulle punte da pennacchi argentati e nastri luccicanti, al suo interno ci sono delle lampadine alimentate da una pila (nel passato si usava una grossa candela).

La «Stella» è fissata a un'asta di legno attraverso un perno mobile che permette di farla roteare, azionando una cordicella.

La «Stella» viene portata a turno dai cantori. Il gruppo di cantori è formato da soli uomini, uno di questi ha, per tutto il tragitto, il compito di ricevere le offerte che vengono riposte in un sacchetto di tela. A questo gruppo, lungo il percorso, si aggregano altri uomini che seguono per un certo tratto i cantori portandosi dietro anche i bambini. A Palù, il gruppo della «Stella» è formato in particolare dai giovani coscritti dell'anno oltre che dai cantori; non necessariamente a Fierozzo, dove anche nel passato si riscontra la presenza di soli uomini-cantori.

Prima di descrivere i percorsi della «Stella» consideriamo brevemente l'organizzazione dello spazio dei villaggi.

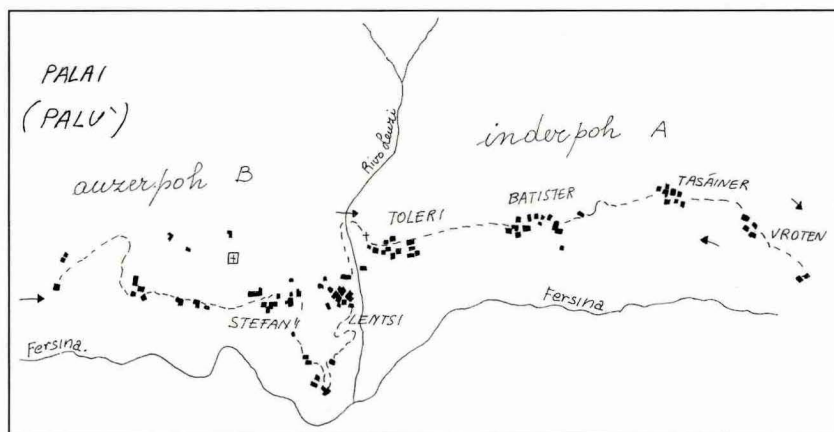
Il villaggio di Palù è diviso al suo interno dal rivo Lenzi che separa e domina le due sezioni del territorio: l'*auzer-pôh* (la parte esterna prima del rivo) l'*inder-pôh* (la parte interna dopo il rivo).

Fierozzo è divisa in tre sezioni: la montagna di fuori (*auzerperg*), la montagna di mezzo (*miterperg*) e la montagna di dentro (*inerperg*).

L'appartenenza a una sezione, soprattutto nel caso di Fierozzo, è vissuta dagli abitanti come carattere distintivo. Questa divisione/sepa-

razione si riflette anche nell'organizzazione dell'uso del territorio comunale (pascoli), nella politica (come rappresentanza), nella scelta del coniuge (Sellan: 1983b), nell'organizzazione religiosa.

A livello della vita religiosa, pur essendo il villaggio diviso in tre parti, il conflitto e l'opposizione è rilevabile tra le sezioni A,B/C (vedi schema n. 2). Le sezioni A e B sono ambedue collegate a un'unica chiesa e hanno un proprio cimitero. Un tempo esisteva un'unica chiesa, quella di S. Lorenzo, per tutta la comunità. Verso il 1590 quelli della sezione C, costruirono una propria chiesa che venne poi ampliata (di recente ne è stata costruita un'altra ancora) dedicata a S. Francesco di Paula. Verso il 1696 le sezioni A e B abbandonarono la chiesa di S. Lorenzo e ne costruirono una, in altro luogo, dedicata a S. Felice di Nola. Questa chiesa, ampliata nel 1727 fu poi ricostruita nel 1895. Riportiamo ora con uno schema i percorsi della «Stella» nel villaggio di Palù e in quello di Fierozzo.



SELLAN

1. Percorso della «Stella» di Palù.

La cerimonia-questua della «Stella» ha luogo lungo l'arco di tre giorni. Nei due primi giorni il territorio del villaggio viene percorso da ovest ad est: il primo giorno si parte dall'inizio della parte esterna B (auzer-pôh) fino al confine con la parte interna A (inder-pôh) segnato dal rivo Lenzi. Il secondo giorno il giro riprende dal confine con B alla croce della località Toleri e giunge fino alle ultime case della parte interna. Il terzo giorno, festa dell'Epifania, la «Stella» parte dalle ultime case della parte A e ripercorre tutto il territorio del villaggio da est a ovest.

La scansione temporale e spaziale di questo percorso della «Stella» nel villaggio di Palù può essere così interpretata: nei primi due giorni il gruppo dei cantori porta l'annuncio della futura venuta dei Magi e percorre il territorio del villaggio da occidente a oriente: - vanno quindi verso la direzione da cui provengono i Magi - nello stesso tempo essi segnano la divisione spaziale del villaggio in due parti con la sosta del

scomparsa dal 1945 circa con l'emigrazione di molte famiglie verso la Germania e l'Austria; a queste famiglie appartenevano gran parte dei cantori della «Stella». Nella sezione A e B, durante l'ultima guerra, molti uomini erano assenti e non si sapeva come formare il gruppo di cantori: le donne decisero di fare ugualmente la «Stella», il gruppo venne formato dalle «Figlie di Maria» congregazione religiosa fondata verso il 1920 a cui aderivano ragazze e donne nubili.

Oggi si compie la cerimonia solo in A e B in giorni diversi e alternati ogni anno (un anno ha inizio in A un anno in B), le offerte complessive delle due sezioni sono state quest'anno di circa 1.600.000 lire.

Gli abitanti di tutto il villaggio sono 434, di cui 320 circa risiedono nelle sezioni A e B.

All'imbrunire, prelevata la «Stella», i cantori (tutti i riferimenti d'ora in poi saranno relativi al villaggio di Fierozzo) iniziano il loro giro a partire dall'ultimo maso nella parte bassa del villaggio: si percorre la vecchia strada comunale che collega tutti i masi sparsi nel territorio della sezione del villaggio (fig. 2).

I cantori si fermano davanti l'uscio di ogni abitazione e intonano il canto «*Noi siamo i tre Re*»; il primo verso della strofa è cantato da un solista tutto il coro poi ripete e canta il resto della strofa. Lo stesso avviene per il canto «*Puer Natum*»; quest'ultimo viene eseguito in omaggio alla famiglia di un cantore o davanti al capitello del maso di residenza di un cantore. All'arrivo dei cantori, il capo famiglia, o chi ne fa le veci, esce di casa lasciando la porta socchiusa e rimane sull'uscio ad ascoltare il canto della «Stella». Quando termina il canto, il coro intona:

«Se la carità fareste
della vostra cortesia

buona sera bonesseria
restate in pace».

A questo punto, il capo famiglia si avvicina al cantore che raccoglie la questua e fa la sua offerta. Spesso dopo questo gesto si invitano i cantori dentro in casa a bere vino caldo e a mangiare qualche dolce preparato per l'occasione. Solitamente il gruppo dei cantori cerca di declinare l'invito anche perché, se le soste si prolungano, si arriva troppo tardi agli ultimi masi. Ma dopo qualche insistenza i cantori entrano tutti e rimangono qualche minuto per consumare le bevande offerte. Per dimostrare il proprio status e prestigio, alcuni capi famiglia fanno richiesta esplicita di un altro canto (*Puer Natus* o *Orsù innalziamo un canto*); questa prestazione comporta una offerta più generosa che è naturalmente implicita visto che le offerte sono anonime. I cantori sostano davanti a tutte le porte, anche se pochi metri a volte separano una abitazione da un'altra, nessuno viene escluso: sarebbe una grave offesa.

Le offerte sono utilizzate per far celebrare delle messe a suffragio

di tutti i morti della comunità, una piccola parte è trattenuta per offrire un pranzo ai cantori nella casa del fabbriciere alla fine del giro ⁽⁴⁾. Questo pranzo è considerato dalla comunità una forma di compenso per le prestazioni dei cantori. Fino a qualche anno fa le offerte della «Stella» venivano versate al Beneficio Primissariale, ora abolito, sempre per le messe ai morti.

Per comprendere il significato profondo dell'aggregazione di tutti i membri della comunità attraverso questa cerimonia della «Stella» in memoria di tutti i morti – attraverso il dono delle messe – cercheremo ora di descrivere le modalità e l'importanza che ha avuto e ha in questa comunità, il culto dei morti.

Il capitale di proprietà dei Morti: il Beneficio Primissariale

Pur avendo i Mòcheni costruito le loro piccole chiese già a partire dall'inizio del 1500, la mancanza di un prete stabile comportava il riconoscimento di queste chiese come semplici cappelle sprovviste di Battistero, del S.S. Sacramento: i riti religiosi venivano celebrati solo in periodi particolari e cioè quando era prevista o garantita dalla pieve di Pèrgine la presenza di un prete. Mancava anche il cimitero; l'autonomia dei servizi religiosi venne acquisita molto tardi a partire dall'inizio del 1700 quando le Chiese ebbero il riconoscimento di Curazie.

I Mòcheni, minoranza di lingua tedesca, godevano però del privilegio di un prete di lingua tedesca che anticamente era delegato all'assistenza dei minatori detti anche «canopi» presenti in Pèrgine e nei paesi vicini per lo sfruttamento delle miniere (Riedmann: 1979). La presenza di un prete nei villaggi Mòcheni era concordata per antica consuetudine secondo un calendario fisso che rispettava le feste religiose più importanti nonché la festa locale dedicata al patrono.

Si officiavano i riti nelle chiese dei villaggi 4-5 volte all'anno e in queste occasioni venivano celebrati anche matrimoni ⁽⁵⁾.

In caso di necessità, come per l'assistenza ai moribondi, era prevista la presenza in loco di un prete delegato da Pèrgine.

Data la lontananza da Pèrgine (da certi masi anche tre ore di cammino) e i disagi delle comunicazioni soprattutto nel periodo invernale, il problema dell'assistenza ai moribondi era naturalmente quello che creava maggiore preoccupazione per l'urgenza e l'insostituibilità della presenza di un prete che somministrasse i sacramenti.

Dalle scarse notizie sparse qua e là nei documenti antichi, si rileva che la morte e i riti connessi alla sepoltura creavano dei problemi nonché dei conflitti con la Chiesa di Pèrgine.

Risale al 1592 ⁽⁶⁾ una supplica portata direttamente al Vescovo di Feltre dai rappresentanti della comunità di Fierozzo contro l'inadem-

pienza di assistenza religiosa di un prete delegato per la valle. Il Vescovo di Feltre fece un'indagine e dall'interrogatorio di diversi testimoni, negli atti del processo, risulta che alcuni abitanti di Fierozzo erano morti senza sacramenti e che ad altri malati era stata negata la confessione. Un testimone – un certo Domenico Hosler – dichiara inoltre che in occasione della morte di un suo paesano, il pievano fece attendere il corteo funebre con il morto nel cimitero di Pèrgine per più di tre ore... e che sequestrò «badili e zapponi» per impedire che si scavasse la fossa e «bisognò che andassero (gli uomini che accompagnavano il morto) dalli *soprastanti* della comunità di Perzene» per avere il diritto alla sepoltura.

Nei verbali del processo si afferma che questi episodi sono veri ma gli accusati, il pievano e il delegato, si difendono affermando che quelli di Fierozzo «non pagano le primizie».

È probabile che al momento della colta delle primizie (uno staio di segale per maso) gli abitanti di questa valle non fossero così zelanti e si autoriducessero o per povertà o per cattivo raccolto, la quota di decima dovuta alla Chiesa (7).

Le notizie riportate in questo particolare processo confermano quindi il malessere di questa comunità nei confronti di un'inadeguata assistenza religiosa causata da fattori diversi.

I Mòcheni erano sì relativamente isolati ma anche poveri e «diversi»: una minoranza che si scontrava quindi a un gruppo forte e dominante rappresentato da Pèrgine. A questo problema fa accenno il pievano il quale per giustificare l'operato del suo delegato afferma «egli non sapeva todesco». Ma altre frasi sottolineano tale diversità: «Ci cacciò in malo modo e disse che (noi) siamo tutti delle bestie»... afferma ancora un testimone di Fierozzo.

I Mòcheni dovranno aspettare a lungo prima di poter seppellire i propri morti nei loro villaggi e di poter officiare i riti religiosi nelle loro Chiese. È il villaggio di Palù a ottenere per primo il cimitero (1621) e il battistero (1672), forse perché il più lontano da Pèrgine; per gli altri villaggi si dovrà attendere la fine del 600 e oltre. Questa lunga dipendenza da Pèrgine – riguardo il diritto di sepoltura – si spiega forse con l'impossibilità da parte della Chiesa di considerare fattibile la presenza di un prete stabile nei villaggi. La comunità Mòchena era povera e relativamente poco numerosa ed è probabile che le decime raccolte non permettessero né invogliassero i preti a risiedere nella valle. Nello stesso tempo, però, Pèrgine difende l'esclusiva dei diritti di «stola bianca e stola nera» e non permette ad altri preti – che si trovino anche sporadicamente in valle – di officiare riti e di somministrare sacramenti se non su precisa delega.

Questi conflitti e questa dipendenza si risolveranno a partire dagli inizi del 1700 con la costruzione dei cimiteri (1696 a Fierozzo S. Felice,

1718 a Frassilongo) e la possibilità di officiare i riti con un prete stabile. Questo periodo segna un rafforzamento del culto dei morti nella comunità, in particolare per quanto riguarda le pratiche relative al suffragio dell'anima. La testimonianza del diffondersi di queste pratiche possiamo rilevarla da una lettura dei testamenti: come esempio consideriamo i testamenti degli abitanti di Fierozzo dalla fine del 1600 agli inizi del 1900 ⁽⁸⁾.

Nei testamenti, prima del 1700, il luogo indicato per la sepoltura è sempre Pèrgine: «Là dove sono sepolti gli antenati» il suffragio per l'anima consiste nel ciclo delle messe gregoriane che si celebrano il 3°, 7°, 30° giorno dalla morte, ci sono poi offerte di olio per la chiesa di S. Lorenzo e quella di Pèrgine.

Dalla fine del 1600, con la possibilità di essere sepolti nel proprio villaggio, oltre alle messe gregoriane che rimarranno sempre d'uso ⁽⁹⁾, si lasciano nei testamenti disposizioni precise per far officiare un certo numero di messe (30-40) e (solo i più abbienti) una messa perpetua da celebrarsi il giorno dell'anniversario della propria morte. Il giorno della morte, «l'anniversario», scelto per la messa perpetua, costituisce simbolicamente il momento dell'aggregazione alla comunità dei morti delle anime. Il ricordo di sé verrà quindi fissato attraverso date e scadenze scritte nei testamenti e memorizzate dai discendenti.

Per far fronte a un numero sempre più elevato di messe per i morti, si fondano i Benefici Primissariali (istituzioni presenti nel Trentino già secoli prima) formati dal capitale «di proprietà dei morti». Il beneficio, ente giuridico il cui patrimonio si costituisce inizialmente dai beni lasciati dai membri della comunità e da offerte volontarie, è destinato a fornire i mezzi di sostentamento a un prete il cui compito è di assistere spiritualmente la comunità. Nel nostro caso, poiché non sempre il prete della chiesa locale era in grado di soddisfare le richieste e di osservare le scadenze delle messe, le messe per i morti verranno celebrate in loco da un altro prete – spesso di origine mòchena – residente in paese beneficiato dalla *Primissaria*: chiamata così perché era «la prima messa del giorno» quella dedicata ai morti ⁽¹⁰⁾.

A Palù la fondazione della *Primissaria* risale al 1677, a Fierozzo sono istituiti a metà del '700 ben due Benefici, uno collegato alla chiesa di S. Francesco di Paula per gli abitanti dell'*auzerperg* e uno a quella di S. Felice per gli abitanti del *miterperg* e *inerperg*.

I capitali formanti il Beneficio vengono gestiti in modo attivo dalla comunità. Pagate le messe si investono i capitali residui in prestiti. Il «capitale dei morti» serve quindi come banca di credito per «i vivi», soprattutto ai membri più bisognosi della comunità.

I prestiti sono offerti a un interesse equo, le terre date in affitto a chi ne fa richiesta per necessità. In più si investe anche in beni immobili con la raccolta di offerte straordinarie come ad esempio quelle fatte dai

girovaghi, venditori ambulanti del paese, prima di partire per il loro commercio in altre valli all'inizio di novembre.

Consideriamo ora in particolare il sistema delle offerte per le messe in suffragio. I lasciti per i suffragi dichiarati nei testamenti sono:

- per far celebrare un certo numero di messe 30, 40 o più, oltre alle messe gregoriane
- per un certo numero di messe più un legato per una messa perpetua.
- in denaro come ricavato della vendita dei propri beni o di una parte di essi per messe e anche messa perpetua.

Per garantire l'osservanza delle disposizioni testamentarie, il testatore non esita, e questo anche a causa della mancanza di liquidità, a vincolare una parte delle sue terre a beneficio della *Primissaria* la quale poteva così incamerare i beni vincolati in caso di inadempienza degli eredi.

L'ammontare dei lasciti per le messe, è quasi sempre rapportabile alla proprietà e al numero degli eredi lasciati dal testatore.

Tuttavia è riscontrabile – a parità di disponibilità di capitale – un lascito più cospicuo da parte dei celibi (e nubili) che degli sposati. L'uomo sposato lascia solitamente in rapporto alla proprietà e al numero di figli, essendo di fatto il proprietario dei beni della famiglia, dichiara spesso nel suo testamento, anche la quota per le messe alla moglie ⁽¹¹⁾. Il matrimonio lega indissolubilmente la coppia, la memoria del testatore come padre è collegata alla figura della moglie come madre, per questo il suffragio è diviso equamente: destinatari dell'adempimento delle messe sono i figli maschi eredi e continuatori della discendenza. La donna sposata fa testamento soprattutto se vedova o se si trova essa stessa proprietaria di beni pervenuti dalla sua famiglia d'origine.

Nel caso dei celibi la situazione è diversa: essi di fatto non hanno continuità attraverso la prole, anche se la loro proprietà verrà lasciata ai fratelli o ai figli dei fratelli. I celibi si preoccupano maggiormente del loro suffragio: della loro memoria. Ecco quindi che il celibe, e in misura minore la nubile, perché sempre meno abbiente, ostenta attraverso un lascito generoso la sua posizione come membro della comunità. Egli passerà alla memoria collettiva, coinvolgerà la comunità intera attraverso la *Primissaria* la quale avrà cura di rinnovare il suo ricordo per sempre.

Esemplari sono i testamenti di alcuni celibi particolarmente benestanti, 70, 100 messe più un lascito in denaro per messa perpetua e altre offerte alla Chiesa come campane, stendardi, stole ecc.

In questi casi il testamento è un atto pubblico a carattere comunitario: alla stesura e alla lettura del testamento sono invitati, oltre ai testimoni richiesti per legge, i membri della comunità. È la comunità responsabile del ricordo: rappresentata dai suoi giurati ⁽¹²⁾ e dai capi famiglia, è considerata di fatto «erede», il lascito legittima tale posi-

zione. La rinuncia all'esecuzione delle messe porterà alla cancellazione del lascito.

La comunità esisterà sempre, la cessazione della presenza della comunità mòchena come insieme di individui collegati alla loro chiesa e territorio è considerata un evento globale, universale e apocalittico. Riportiamo ora come esempio uno di questi testamenti:

«Anno 1742, martedì del mese di Aprile, congregati e radunati gli uomini e convicini della montagna di fierozzo del quartier di dentro e parte del quartier di mezzo del Maso Beberhof o sia Munznaselhof essendo prima stati avvisati alle loro case di fuoco in fuoco tutti li capi famiglia sono comparsi: Cristano f. Giovanni Pompermeier, Antonio f. Pietro Marchel come giurati della montagna del quartier di là dentro a nome di ... (sono nominati i capi famiglia presenti che sono più di due terzi di tutti i capi famiglia dei due quartieri). Antonio fu Cristano Jobstreibizer istituì eredi universali Cristano e Giovanni fratelli e rispettivamente figli di Giuseppe Jobstreibizer, di lui nipoti e Cristano e Giuseppe fratelli figli di Cristano Jobstreibizer altri nipoti in egual porzione, lasciando per legato alla venerabile Chiesa di S. Felice Ragnesi 400 da troni 4 e mezzo da essere pagati per celebrare n. 30 messe perpetue cantate secondo la pia intenzione del testatore, ha comandato che tali messe sia dato principio nel termine di anni due dal giorno della morte... si vogliano obbligare i convicini qui presenti.. Fatta dunque sopra detta cosa parlamento e letto ad universale ed intellegibile voce fu dai medesimi unitamente concluso di voler ricevere la detta somma di R. 400 come ragione di legato... con l'obbligarsi tutti a nome e vece della medesima Chiesa per sé e successori in perpetuo sin tanto che durerà il mondo di far celebrare le dette messe n. 30 in canto annualmente nella Venerabile chiesa di S. Felice.... Sotto piena di refar e pagar spese e danni... secondo le pie intenzioni di Antonio Jobstreibizer detto Roncha dal quale sono lasciate primariamente per l'anima sua e poi anche per i suoi predefunti antecessori e successori ch'averanno bisogno di qualche suffragio, le quali messe dovranno essere celebrate annualmente perpetuis temporibus in detta Chiesa sin tanto che durerà il mondo senza alcuna prescrizione di tempo come gli uomini presenti si sono solennemente obbligati senza contraddizione alcuna....»

Un'usanza particolare, scomparsa non molti anni fa, di cui è ancora vivo il ricordo, era la distribuzione rituale di sale sulla porta della chiesa effettuata da uno o più uomini (parenti affini del morto) il giorno del funerale dopo il rito della sepoltura a tutti i partecipanti il rito.

Ogni testamento contiene disposizioni relative alla quantità e al tempo di distribuzione di questo sale. Questa distribuzione si ripeteva solitamente un anno dopo, il giorno dell'anniversario e, a volte, per più anni successivi. Il sale ricevuto veniva tenuto a parte e, a ogni uso, si aveva cura di dire una preghiera in memoria del morto.

La distribuzione del sale è una consuetudine che risale agli inizi dell'800, prima si distribuiva del pane. L'offerta era di 6-7 staia o più di segale (uno staio corrispondeva a circa 18 kg) da «ridurre in pane».

Questa usanza è molto antica e probabilmente diffusa in tutto il Trentino, altrove però questa distribuzione è considerata «carità ai poveri» mentre tra i Mòcheni è rivolta a tutta la comunità e implica una forma di scambio reciproco a carattere rituale tra parenti del morto e membri della comunità⁽¹³⁾. Nei testamenti mòcheni se ne ha notizia a partire dal 1600, il pane allora non era distribuito a Pèrgine, luogo di sepoltura, ma sempre davanti la porta della chiesa del villaggio.

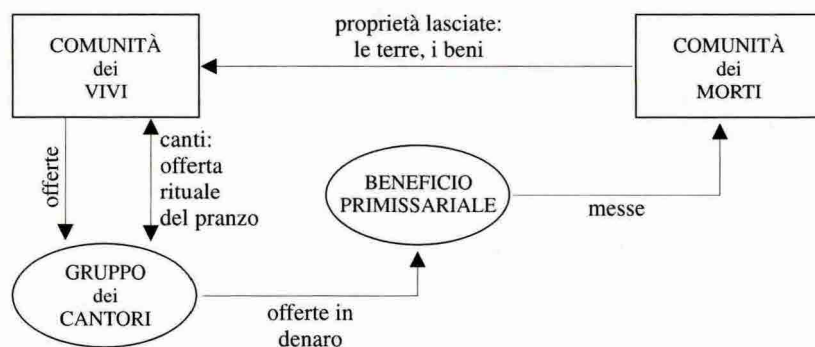
Il rito delle messe in suffragio diventa quindi anche attraverso questa distribuzione rituale di pane, e poi di sale, occasione di una simbolica aggregazione tra il morto e i vivi in un periodo di tempo che corrisponde a quello necessario all'anima a purificarsi per entrare a far parte della comunità delle anime beate (Stahl: 1987).

Questo periodo in quasi tutti i testamenti è considerato di circa uno, due anni, al massimo tre. Questi tempi di attesa sono gli stessi del lutto, nelle sue diverse manifestazioni a seconda della relazione di parentela di consanguineità o affinità tra i membri della famiglia e il morto.

La «Stella» come cerimonia di aggregazione tra vivi e morti

Il culto dei morti garantisce ai vivi una sicurezza di continuità, la paura dell'oblio, della fine di sé rappresentata dalla morte viene superata con il perpetuarsi dei riti in memoria dei morti (Lombardi-Satriani, Meligrana: 1982).

La cerimonia della «Stella», con i suoi cantori che di casa in casa attraverso tutto il villaggio annunciano la nascita di Gesù e l'inizio quindi di una nuova vita, aggrega tutta la comunità nella offerta-dono delle messe ai morti. E si rinnova quindi ogni anno uno scambio rituale tra vivi e morti. I morti rappresentano gli antichi possessori delle terre, delle case del villaggio: il dono delle messe è in fondo ciò che è dovuto ai morti per ciò che essi hanno lasciato ai vivi, i loro beni e in particolare la loro terra. Il ciclo di reciprocità che si attua tra vivi e morti attraverso la cerimonia-questua della «Stella» possiamo così rappresentarlo:



Sono le tre del mattino del 6 gennaio del 1990, giunti all'ultima casa al Khlopf, i cantori sostano nel silenzio della notte illuminata dalla luna piena a guardare il loro villaggio, poi si accostano vicino alla «Stella» luccicante e intonano con la stessa coralità e partecipazione di quando all'imbrunire avevano iniziato il giro l'ultimo canto della «Stella».

Entrano nella casa dove è preparato il pranzo, a parte è imbandita una tavola anche per i ragazzini che orgogliosi hanno eseguito i loro padri nel giro della «Stella».

I cantori più anziani raccontano di quante volte hanno partecipato alla «Stella», anche quando la neve era alta e si faceva fatica a camminare.

«Ha visto quante stalle (*zumer-stâl*) lassù? un tempo vivevano due vecchi, sono stalle d'estate ma loro vi rimanevano anche l'inverno.. andavamo anche da loro, ed erano contenti.. ci aspettavano.»

Alla fine del pranzo, il capo questua porta il sacchetto delle offerte: c'è un silenzio d'attesa, si contano i soldi... tutti sperano che siano tanti perché l'offerta generosa è implicitamente la prova che ciò che succede è ancora importante. Poi si apre la discussione, le offerte sono state generose.

«Dobbiamo fare in modo che queste offerte vadano ai morti e si celebrino le messe».

Il Beneficio Primissariale è stato soppresso qualche anno fa. La curia ha dato disposizioni per la vendita dei beni a causa del nuovo sistema di gestione delle entrate della chiesa previste dai nuovi regolamenti ecclesiastici. La chiesa cambia, secondo delle necessità che non sono certo in accordo con queste «vecchie usanze», tradizioni vissute però come importanti in piccole comunità come questa.

Anche la comunità cambia, sempre più pressata dai modelli di vita esterni ma il cambiamento non è sempre facile, l'essere eguali tutti livellati dalla cultura di massa porta angoscia e smarrimento perché – in fondo – non si sa bene quali risposte trovare per rimanere se stessi: Mòcheni.

Qualcuno propone delle soluzioni, ma non sembra facile risolvere il problema, quale prete potrà officiare le messe per i morti? Si discuterà a lungo.

«Si troverà un modo per far dire le messe – afferma un cantore – la gente ha offerto i soldi per i morti, non dobbiamo deluderla: la «Stella» se no, per chi farla?»

I canti della Stella dei villaggi di Fierozzo e Palù

«Per comprendere un canto popolare e per poterlo giudicare, occorre poter riprovare il sentire da cui esso è nato. Ma il sentire è legato alla vita del

popolo, e se non si conosce questa non è possibile comprendere quello. La materia di un canto popolare non è il suo argomento, contenuto nel testo letterario, ma la tradizione (letteraria e musicale) e l'occasione; la forma è l'interpretazione del cantore, che ricrea interpretando, e modifica sempre, in qualche misura, la tradizione.» Ernesto De Martino.

I canti raccolti sono tre nel villaggio di Fierozzo e sette in quello di Palù. In entrambi i villaggi abbiamo reperito i testi a stampa non datati ma probabilmente risalenti al 1600 quello di Fierozzo, e al 1800 quello di Palù⁽¹⁴⁾. È probabile che questi libretti – consunti perché spesso utilizzati secondo gli informatori – abbiano favorito la fedeltà dei canti attuali ai testi originari anche considerando il fatto che una elaborazione locale del testo letterario (frequente in altre regioni) non era facile per i Mòcheni essendo i testi in italiano e in latino. Riportiamo di ogni canto la trascrizione musicale delle prime due strofe (il motivo poi si ripete) e le rare variazioni del testo là dove le abbiamo riscontrate; pur essendo pronunciate in italiano, le parole risentono l'influenza della fonetica del dialetto tedesco parlato dai Mòcheni, che naturalmente non risulta dalla trascrizione dei canti che riportiamo qui di seguito⁽¹⁵⁾. La struttura musicale di questi canti è diversa da tutti gli esempi che abbiamo potuto reperire per testi letterari uguali ad altre zone (Ghidoli, Sanga, Sordi:1976, Paiola:1975). È da notare infine che nel nostro caso i cantori non sono accompagnati da nessuno strumento musicale. A Fierozzo i canti n. 1 e 2 comportano per il primo verso della strofa una voce solista, il canto n. 3 è probabilmente di più recente introduzione. A Palù anche se non in modo netto, il gruppo dei cantori forma due cori che cantano alternativamente due strofe di seguito.

In entrambi i villaggi i canti del ciclo della «Stella» comprendono un canto principale (n. 1) e altri canti che sono eseguiti sempre durante la cerimonia-questua ma su «ordinazione» o in casi particolari (abitazione di un cantore, capitelli ecc.). A Palù, le ordinazioni fatte dai capi famiglia interessati, sono raccolte il giorno prima della questua dal responsabile del gruppo dei cantori.

CANTI DI FIEROZZO

1) *Noi siamo i Tre Re*

Noi siamo i tre Re	di quanti che al mondo
Noi siamo i tre Re	ne furon giammai
venuti dall'oriente	ne furon giammai
ad adorar Gesù	
Ch'è un Re superiore	Ei fu che ci chiamò
ch'è un Re superiore	Ei fu che ci chiamò
di tutti il maggiore	mandando la Stella
	che ci condusse qui.

Dov'è il Bambinello
Dov'è il Bambinello
vezzoso e bello
in braccio a Maria
ch'è madre di Lui
ch'è madre di Lui.

L'amabile Signore
L'amabile Signore
si merita i doni
assieme al nostro cuor.

Perciò abbiam portato
perciò abbiam portato
incenso odorato
e Mirra e oro
in dono al Re Divin
in dono al Re Divin

L'oro che portiamo
L'oro che portiamo
socorra, o Maria
la sua povertà.

D'incenso è l'odore
d'incenso è l'odore
ne toglie il fetore
di stalla immonda
in cui troviam Gesù
in cui troviam Gesù.

E questa Mirra poi
e questa Mirra poi
c'insegna del Bambino
la vera umanità.

Ci mostra di passione
ci mostra di passione
l'amaro boccone
l'amara bevanda
che per noi soffrirà
che per noi soffrirà

Or noi ce ne andiamo
or noi ce ne andiamo
ai nostri paesi
da cui venuti siam.

Ma qui ci resta il cuore
ma qui ci resta il cuore
in mano al Signore
in mano al Bambino
al Bambinel Gesù
al Bambinel Gesù.

Se la carità fareste
della vostra cortesia
buonasera
restate in pace

2) *Puer natus in Bethlem*

*Puer natus in Bethlem
Puer natus in Bethlem
gaude, gaude, Jerusalem
gaude, gaude, Jerusalem.*

*Hic iacet in Praesepio
hic iacet in Praesepio
qui regnat sine termino
qui regnat sine termino*

*Cum ovi, bove et asino
cum ovi, bove et asino
quia Puer erat Dominus
quia Puer erat Dominus*

*Reges de Saba venient
Reges de saba venient
ferrentes mirram et aurum
ferrentes mirram et aurum*

*Intrantes domum invicem.
intrantes domun invicem
salutant novo Principem
salutant novo Principem*

*In hoc Natali Gaudio
in hoc Natali gaudio
benedicamus Domino
benedicamus Domino*

*Laudetur Sancta Trinitas
laudetur Sancta Trinitas
Deo dicamus gratiam,
deo dicamus gratiam*

*Laudetur Virgo Maria
laudetur Virgo Maria*

*per infinita saecula
per infinita saecula*

*Alle alle alleluja
per infinita saecula
per infinita saecula.*

SELLAN

3) Orsù innalziamo un canto

Orsù innalziamo un canto
all'ottimo Signore,
al nostro Redentore,
al pargolo Gesù

Nel mezzo della notte
nel freddo e crudo inverno,
nacque il Bambino eterno,
quello che sempre fu.

Scelse per proprio albergo

la stalla per suo trono
la greppia Egli prova
vagisce pel dolor.

Col soffio gli dan vita
il bue e l'asinello
o caro bambino
o nostro dolce Amor
O caro Bambinello
o Nostro dolce Amor.

CANTI DI PALÙ

1) Noi siamo i Tre Re dell'oriente

Noi siamo li tre Re d'oriente
che han visto la gran Stella
la qual porta novella
del Signore

Oggi è nato il Redentore
Redentor di tutto il mondo
quale è nato per il profondo
per il peccato

Noi abbiamo molto cavalcato
seguitando la gran Stella
dall'oriente in questa terra
la notte e il giorno

Noi andiam per questo intorno
se possiamo ritrovare
e vogliamo adorare
quel gran Signore

e ancor per fargli onore
vogliam fargli un bel dono
oro mirra incenso
è buono a presentare

Noi veniamo ad adorare
Gesù Cristo al mondo nato
il quale fu mandato
Re dei Giudei

Orsù dunque fratelli miei
qui non c'è tempo da poter stare
noi dobbiamo seguire
la nostra via.

Questo santo è ver Messia
qual è nato di Maria
Gesù Cristo in carne pura
noi andiamo alla ventura
per adorare.

2) *Iddio è benedetto*

Iddio è benedetto
da ogni mal vi guardi
poiché non siate tardi
nel ben fare

Vogliam perciò pregare
Iddio e tutti i Santi
che accetti i nostri canti
con lieto viso

Col santo paradiso
vi sia remunerato
poiché avete fatto
a noi presente

però siamo contenti
di far da voi partenza
con la buona licenza
e se vi è gradita

la carità è compita
da voi qui ricevuta
sarà tra noi goduta
in pace nostra

Vi sarà la vostra
l'onore e la cortesia

e noi per altra via
convien ci andare

Prima vogliam cantare
le lodi e gli onori
coi nostri allegri cuori
in questa sera

però con buona sera
tutti vi ringraziamo
frattanto noi prendiamo
il nostro partire

Vediamo comparire
la Stella dall'oriente
però voi buona gente
restate in pace

e noi per queste piazze
faremo la nostra via
che a voi pace infinita
Dio vi dia

E con Santa Maria
madre di quel bambino
qual fece l'acqua in vino
in Galilea.

3) *Dolce e felice notte*

Dolce e felice notte
più chiara che alcun giorno
veder la luce adorno
e grata stella

Vergine Madre e bella
di qual che il mondo regge
pastori a e pio gregge
Giuseppe Santo

Tenor mentre ch'io canto
faccian le mie parole ⁽¹⁾
poiché quel sommo sole
in terra splende

Un cor d'Angeli scende
di sopra la capanna
e cantiam tutti osanna
e gloria in cielo

Mandiamo il duro gelo
lontan dai nostri cuori
cantiamo coi pastori
tanto ardenti

Noi siamo vili armenti
né meno altieri monti
ma andiam umili e pronti
al bel Messia

Verranno in compagnia
tre Magi dall'oriente
e ognun con suo presente
a Lui s'inchina

(¹) fatte alle mie parole

Con loro alma Regina
cantiamo e presentiamo
il cuore e ciò che abbiamo
a Tuo bel Figlio.

SELLAN

4) *Puer natus in Bethlem*

*Puer natus in Bethlem
gaude, gaude Jerusalem
in Domini Domino
in novo anno*

*Intrantes domo invicem
saluta il nuovo Principe
in Domini Domino
in novo anno*

*Hic jacet in praesepio
qui regnat sine in eterno
in Domini Domino
in novo anno*

*In hoc Natale gaudio
benedicamus Domino
in Domini Domino
in novo anno*

*Christum regens veneremus
Novo Cantico*

*Laudetur Sancta Trinitas
Deo dicamus gratia
in Domini Domino
in novo anno*

*Cognovit bos et asino
quia puer erat Domino
Domini in Domino
in novo anno*

*Laudetur Virgo Maria
per infinita saecula
in Domini Domino
in novo anno.*

*Reges de Saba venint
aurum et mirram ferrentes
Domini in Domino
in novo anno*

5) *L'unico Figlio dell'eterno Padre*

L'unico Figlio dell'eterno Padre
promesso aveva già di scoprirsi a noi
pur se ne stava negli abissi suoi

Fatta la pace oh Re tra l'homo e Dio
or s'è cambiato il nostro pianto in riso
sei pur venuto oh Re del paradiso

Oh quanti Regi oh quanti gran Profeti
han desiderato di vedere il giorno
chi discendesse a far tra noi soggiorno

Non ti partir dagli occhi nostri a mai
che a Te le lodi a Te darem gli onori
sempre cantiam i tuoi celesti amori

Or l'han veduto i poveri pastori
giacer nel fien entro una capanella
con buon Giuseppe e Maria Verginella

6) *Per tua somma clemenza*

Per tua somma clemenza Gesù dolce Bambino deh mostraci benigno il tuo bel volto	e le creature tutte ingrate e sconoscenti peggiore di un serpente Iddio amare
acciò non sia raccolto senza l'aiuto vostro ovvero sottoposto ad alcun male	E il gran Re adorare dobbiam con umil cuore imitando la memoria ai Magi Santi
Divinità immortale oh clemenza del Signore oh vero Redentore dell'universo	Con inni lodi e canti trionfan amore e gloria teniamo la memoria questo gran dono
sarai ben uomo perso secondo l'umiltade nella santa cittade non foste nato	domandiam tutti perdono del far li nostri errori drizzando i nostri cuori al Redentore
Betlemme avventurato oh degno luogo santo poiché portasti il vanto della salute	E con umil tenore con gli angeli e con i santi cantiamo tutti quanti Gloria in Excelsis

7) *Oggi è quel giorno Santo*

Oggi è quel giorno Santo oh popol mio cortese che s'è fatto palese il Divin Verbo	circondato e da Dio amato ⁽²⁾ e vel terreno
Però non sia superbo per il nostro peccato oggi nel mondo è nato il Creatore	e di ogni scienza pieno nacque nella capanna quello che diede la manna alli Giudei
E sol per farci onore per far di tribunale ⁽¹⁾ nel ventre verginale entrò perfetto	partorì senza omei quella Vergine pura tra mezzanotte oscura il sommo Iddio
e di Maria concetto fu per Spirito Santo	Contempla o popol mio l'estrema povertade la grande umiltade e la clemenza

però con riverenza
vi adoro o fanciullino
vero uomo e Dio bambino
insieme eterno

Del fallire mi vergogno
son dolente e pentito
ma tu che sei infinito
or mi perdona

per noi nato d'inverno
tra l'asino ed il bove
quello che senza dove
e senza loco

Oh seconda Persona
ricevimi nel cielo
quando il mortale velo
sarà sciolto

Dolce Signor ti invoco
alla gran pena mia
con la Madre Maria
al mio bisogno

il velo sia raccolto ⁽³⁾
quest'anima meschinella
acciò non sia ribella
al tuo bel viso

Perché bramo vederti in Paradiso.

⁽¹⁾ e sol per nostro amore/dal dì in tribunale;

⁽²⁾ fu per Spirito Santo/circondato di manto/ e vel terreno;

⁽³⁾ quando il mortale velo/sarà sciolto/ ti prego sia raccolto

Questo testo è stato presentato in prima versione come relazione al convegno presso l'Università di Trento «*La festa tra rivolta e sopravvivenza: in memoria di Annabella Rossi*», Trento, 23-25 novembre 1989. Si è peraltro ritenuto opportuno, per l'edizione presente, lasciarne sostanzialmente intatto l'impianto.

- (¹) Il rito della Stella, era diffuso anche nel Feltrino e Bellunese: tale rito si è conservato nei suoi caratteri originali presso le comunità feltrine emigrate nel Brasile (Rio Grande do Sul) alla fine del 1800. I canti – per ora inediti – sono stati raccolti da D. Perco e F. De Melis nel 1995 nell'ambito della ricerca «Il Veneto oltre l'Oceano» patrocinata dalla Fondazione Benetton di Treviso.
- (²) Antichi «Statuti di Pergine» 1516 originali conservati presso l'Archivio Comunale di Pergine.
- (³) Nelle «ferie» di carnevale affermano gli Statuti, si può procedere nel giudizio a cause di comune, con consenso delle parti tacito o espresso.
- (⁴) In questi ultimi tre anni la cena è stata offerta da famiglie residenti nell'ultima casa visitata dai cantori e nella sezione A e B
- (⁵) Già all'inizio delle registrazioni dei matrimoni della Chiesa di Pergine si possono trovare matrimoni officiati nelle chiese dei villaggi con la presenza del prete di lingua tedesca; es: 1586 Nicolò f. Faifer Domenico con Margherita f. Domenico Filzmoser di Fierozzo alla presenza del capellano tedesco della pieve nella Chiesa di S. Lorenzo.
- (⁶) Archivio Gastaldiale di Viarago, pacco n. 15, pag. 96 e seg. Pubblicato da Gerola, G. 1929
- (⁷) Oltre alle decime alla Chiesa i «consortes» di un maso dovevano versare dei tributi al Castello di Pèrgine, in più la comunità intera (gastaldia) versava, sempre a Pèrgine, altri tributi annualmente: un vitello, 300 uova, pali etc..
- (⁸) I testamenti presi in esame sono 68, 47 sono di uomini (32 di uomini sposati e 15 di celibi) 21 di donne (14 sposate, 7 nubili) sono tutti del villaggio di Fierozzo.
- (⁹) Ancora oggi le messe in suffragio sono molto importanti, è d'uso anche un ciclo di 30 messe (celebrate per 30 giorni di seguito) chiamate anche queste «gregoriane».
- (¹⁰) Prima di partire dalla Valle per il loro commercio ambulante, attività molto diffusa nel passato, gli uomini andavano ad assistere ad una messa, le offerte venivano versate alla Primissaria ed erano generose se come si afferma in un documento di compravendita l'acquisto di un pezzo di terra fatta dal Beneficio proviene da queste offerte:
«1801 Vendita fatta da Pietro fu Domenico Boller di Fierozzo alla primissaria di S. Felice. ha venduto ed in perpetuo trasferito alla Primissaria di S. Felice di Fierozzo a nome di Cristiano f. Pietro Marchel e Pietro f. Gio. Slomp e Giovanni f. Cristiano Jobstreibizer giurati della Regola di S. Felice autorizzati dalla loro Regola.... per Ragnesi 143 che essi Giurati hanno incassato da molte persone di Fierozzo ossia dalle compagnie che si sono portate nella Germania per il traffico delle loro merci di vetro ed altri generi che a titolo di dono hanno dato per essere unita alle rendite ossia capitale della Primissaria (Archivio di Stato Trento, Notai di Pergine: Leporini Francesco Luigi 1790-1806)
- (¹¹) La donna sposata dispone nel suo testamento della somma di denaro o di beni ricevuti come quota di eredità dai genitori, questa quota comprende anche la dote, se la donna non ha fratelli ma solo sorelle dispone anche di terre e case è cioè erede – statuto goduto normalmente solo dai maschi.
- (¹²) Fino al 1810 circa l'ordinamento politico della Comunità o «Regola» era basato sulla nomina tra tutti i capi famiglia, di sei giurati e di un Gastaldo. La carica durava un anno, il Gastaldo in carica nominava un successore, altri due ne nominavano i giurati tra questi tre nominativi avveniva la scelta del nuovo Gastaldo di Pergine. Poiché il villaggio è diviso in tre parti ogni parte era rappresentata da due giurati, residenti nella sezione che rappresentavano.
- (¹³) Per avere un ragguaglio del valore di queste offerte di segale e di sale, all'epoca dei testamenti presi in esame, le rapportiamo ai prezzi di beni fondamentali come il bestiame e la terra.
I prezzi per il sale e la segale sono quelli fissati dal comune di Pergine; per la terra ed il bestiame i prezzi sono valori medi tratti da stime locali di atti notarili di famiglie mòchene come le compravendite, le divisioni.

Offerte medie di segale: da 6 a 10 stari, uno staro corrisponde a circa 20 Kg., il valore nel periodo 1730-50 è pari a fiorini 1 e 16 soldi (60 soldi = 1 F.) allo staro.

Offerte di sale: un sacco di pesi 8 pari a circa 48 Kg. (un peso corrisponde a circa 18 oncie piccole trentine) valore: 1f. e 30 soldi nel periodo 1800-10.

Offerte di messe: mediamente da 30 a 60 messe, messe cantate nel 1800) f. 20-25 per 50 messe.

Bestiame: una vacca di circa 4 anni f. 35-40, uno staro di terra arativa (circa 750 mq.) f.40-45 (valori relativi al periodo 1800-10) Nella «Memoria Gentili» del 1803 (manoscritto Archivio Comunale di Pergine) si afferma che il villaggio di Palù è composto da 78 famiglie che consumano per uso domestico e per l'allevamento del bestiame, più di cento sacchi di sale di pesi Il il sacco.

- (14) Il libretto dei canti di Fierozzo porta il seguente titolo: «Sopra la venuta dei Santi tre Re Magi venuti dall'oriente in Betlemme ad adorare la nascita del redentore Gesù Bambino» stampato a Bassano. Il libretto mi è stato gentilmente dato in visione dal Prof. Pio Pintarelli che ha rinvenuto l'opera tra i vecchi documenti di famiglia nel maso Slomp.

Il libretto di Palù risale probabilmente al 1800, è una raccolta di diversi canti intitolata «Raccolta di varie canzoni spirituali latine e volgari da cantarsi nelle solennità della Natività, Circoncisione Epifania e Resurrezione del Nostro Signore Gesù Cristo, con l'aggiunta di alcune Lodi alla Beatissima Vergine. Stampato in Trento da Giambattista Monauni. Il libretto è proprietà di Fiore Lenzi, per molti anni capo del coro della «Stella», residente al maso Khnapen.

Ringrazio per le informazioni riguardo i canti e il ciclo della Stella: Emma Oberosler – Battisti, Pio Pintarelli, Emma Gozzer – Pompermaier, Don Dario Littoni, Lenzi Fiore, Toller Leo, e per la trascrizione musicale Lorenzo Brutti.

- (15) Si è ritenuto opportuno tralasciare la trascrizione musicale essendo stato edito di recente l'accurato e ampio studio di etnomusicologia relativo alla valle dei Mòcheni di R. Morelli (1996).

Bibliografia

- P. ALESSANDRINI, *Memorie di Pèrgine e del Perginese*, 1890. Riedizione a cura del Municipio di Pèrgine, Arti grafiche Saturnia, Trento, 1972.
- A. BARAGIOLA, *I «Mòcheni» ossia i Tedeschi della Valle del Fersina nel Trentino*, Tipografia Emiliana, Venezia, 1905.
- N. BOLOGNINI, *Usi e costumi del Trentino. Società degli Alpinisti Trentini. Anno 1886-87, 1887*, p. 320,
- P. CLEMENTE, «I Canti di questua: riflessioni su una esperienza in Toscana», in: *La ricerca Folklorica* n. 6. 1982, pp. 101-105.
- A. CORNOLDI, *Ande, bali e cante del Veneto*, Rebellato, 1968.
- E. DE MARTINO, «Scritti inediti sulla ricerca in Lucania», a cura di C. GALLINI, in: *La Ricerca Folklorica*, n. 13, 1986.
- A. DESTRO, *L'ultima generazione Angeli*, 1984.
- M. FOURNIÉ, «Les pretres du purgatoire» in: *Etudes Rurales*, n. 105-106, 1987, pp. 93-121.
- G. GEROLA, «Alcuni documenti sul paese dei Mòcheni», in *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti*, Anno acc. 1928-29 Tomo LXXXVIII, 1120-1191, Ferrari, Venezia, 1929.
- P. GHIDOLI, G. SANGA, I. SORDI, «L'Epifania nel Bresciano: i canti della 'Stella'», in R. LEYDI (a cura di) *Mondo popolare in Lombardia, 2, Brescia e il suo territorio*, Silvana d'Arte, 1976, pp. 149-68.
- F. JESI, *La festa*, Rosenberg Sellier, 1977.
- R. LEYDI, *I canti popolari italiani*, Mondadori, 1973.

- L. LOMBARDI-SATRIANI, M. MELIGRANA, *Il ponte di S. Giacomo*, Rizzoli, 1982.
- R. MORELLI, *Identità musicale della Val dei Mòcheni, Cultura e canti tradizionali di una comunità alpina plurilingue*, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina (Trento) - Istituto Culturale Mòcheno-Cimbro, Palù del Fersina (Trento), 1996.
- V. PAIOLA, *Canti popolari vicentini*, Neri-Pozza, 1975.
- J. RIEDMANN, «Bergbau im Fersental» in: AA.VV. *La Valle del Fersina e le isole linguistiche di origine tedesca nel Trentino*, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, San Michele all'Adige, Trento, 1979, pp. 187-98.
- A. ROWLEY, «La geografia riflessa nella lingua: avverbi di direzione e di luogo nel dialetto tedesco della Valle del Fersina» in: AA.VV., *La Valle del Fersina e le isole linguistiche di origine tedesca nel Trentino*, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, San Michele all'Adige, Trento, p. 53.
- G. SELLAN, 1983 a «Il nome e la terra: procedure di classificazione in una società contadina del Nord Italia» in: *L'Uomo* 7, 1-2, pp. 219-236.
1983 b *Scambi matrimoniali in un villaggio mòcheno*. Report 7 Verona, Università degli Studi, Istituto di Psicologia.
- P.H. STAHL, «Le départ de Morts. Quelques exemples roumains et balkaniques». in: *Etudes Rurales* 1005-106, 1987, pp. 215-41.

DALL'UNIVERSITÀ

Il contributo di Eusebio Chino alla trasformazione dei modelli di sussistenza delle popolazioni indiane della Pimería Alta

di Silvia
CAVINI

Il 14 febbraio 1965 si svolgeva a Washington, nel Famedio del Campidoglio, una cerimonia solenne durante la quale veniva eretta la statua del personaggio scelto per rappresentare davanti agli Stati Uniti e al mondo intero lo Stato dell'Arizona (1). La statua raffigurava un uomo in tunica con un astrolabio nella mano sinistra e riportava sul piedistallo la scritta: «Arizona - Eusebio Francesco Kino, S.J. - 1645-1711 - Esploratore - Storiografo - Ranchero - Costruttore di missioni e Apostolo degli Indiani». Il valore di tale personaggio, rimasto nei cuori e nella tradizione degli aborigeni, ma dimenticato per secoli dai suoi conterranei, è stato scoperto nel 1907 a Città del Messico dal professore universitario Herbert Eugene Bolton che trovò in un archivio il lungo manoscritto autobiografico dal titolo *Favores Celestiales* (2). Fu questo solo il primo di molti altri documenti chiniani che vennero alla luce, ma fu anche il più interessante. Oggi definito importantissimo per la storia delle origini della colonizzazione americana (3), non manca di rilevanza per i contributi che ha dato e che può ancora dare all'etnografia, alla storia della geografia, all'archeologia del Sudovest americano, alla missiologia e, ovviamente, alla letteratura biografica del personaggio.

Ventitré anni dopo la scoperta del documento, uno studio accurato di Eugenia Ricci (4) stabilì che il suo autore era quello stesso Eusebio Chino portato a battesimo nella chiesetta di Torra a Segno in valle di Non dal padre Francesco e dalla madre Margherita Luchi il giorno 10 agosto 1645 (5), data in cui egli presumibilmente nacque. Grazie alla Ricci, venne dunque fatta finalmente chiarezza sull'origine dello scrittore e furono definitivamente smentiti quegli studiosi che, tratti in inganno dalla firma dei *Favores Celestiales*, avevano creduto che il nome «Kino» fosse una derivazione del cognome Kühn, tipico della Germania Superiore. Da ciò i dubbi sulla sua appartenenza etnica che egli stesso risolse in una lettera inviata alla duchessa d'Averio, sua benefattrice e assidua corrispondente (6) nella quale scrisse:

«Lei mi chiede se io sia italiano o tedesco. Io sono un Tirolese di Trento, ma sono incerto nell'asserire se io mi possa reputare italiano o tedesco,



perché la città di Trento usa quasi esclusivamente la lingua, i costumi e le leggi italiane. D'altra parte è situata proprio all'estremità del Tirolo, che appartiene alla Germania. Inoltre, il collegio di Trento è un collegio della Germania Superiore dove i gesuiti insegnano e predicano generalmente in italiano» (7).

Analizzando altri documenti ritrovati in seguito si poté notare come il missionario avesse sostituito la firma «Chino» con «Kino» solamente al suo arrivo in Messico, terra a cui la Compagnia di Gesù lo aveva destinato e che egli raggiunse nel 1681 a 36 anni. Secondo il Bolton il motivo di tale trasformazione poteva risalire al fatto che in Spagna, Corona alla quale era soggetta la zona di missione del Chino, questo termine significava cinese, mentre in Messico era il nome dato ad alcuni meticci di bassa casta (8). Non è tuttavia da escludere che la ragione di tale mutazione fosse una semplice esigenza di pronuncia, giacché il *chi* in spagnolo si legge *ci* e la *qui*, che sarebbe l'articolazione più corretta, era meno adatta del *ki* alla pronuncia degli indiani Pima, tra i quali il Chino visse per 24 anni. Ancora oggi vi sono discordanze nel modo di chiamare il nostro gesuita, potendosi indifferentemente riscontrare scritte le forme Kino, Chino e Chini. Quest'ultima era la forma che tutta la prosapia dei Chini riservava agli atti pubblici e che venne poi generalmente adottata a partire dal 1780, in sostituzione delle declinazioni latine Chin, Chinus, Chino, Chinae, variamente utilizzate in passato.

Notizie più certe si hanno circa l'aggiunta del nome Francesco che il Chino volle affiancare a quello di battesimo nel 1666 in seguito alla decisione di entrare a far parte della Compagnia di Gesù. Essa fu la conseguenza dell'adempersi di un voto che egli fece a S. Francesco Saverio, compagno e apostolo del fondatore dell'Ordine dei Gesuiti Ignazio da Loyola, perché intercedesse nella guarigione da una malattia gravissima che lo aveva colpito nel 1663, periodo in cui si trovava ad Hall vicino a Innsbruck per i primi studi universitari (9).

La scelta missionaria stava comunque già maturando da tempo nel Chino, che, grazie alla sua particolare intelligenza e al discreto patrimonio della famiglia, aveva potuto ricevere un'educazione multi-culturale e aperta nel collegio dei gesuiti a Trento, dove aveva compiuto gli studi ginnasiali.

A Trento il Chino subì il fascino che in quel periodo esercitava sui giovani il trentino Martino Martini, scrittore e missionario gesuita in Cina ritornato a Trento nel 1654 per una breve visita. Di lui scrisse:

«... al principio chiesi di essere inviato alle missioni della Cina, in quel grande vigneto del Signore in cui aveva vissuto e lavorato il mio parente P. Martino Martini, che compose quei famosi libri e carte geografiche del grande impero e monarchia della Cina» (10);

e ancora:

«ci sono moltissimi religiosi che ... quando vedono nelle biblioteche della loro provincia e in altri luoghi i ritratti dei RR. PP. Adam Schall e Martino Martini, credono di essere chiamati a seguire le loro orme nelle missioni della Cina» ⁽¹¹⁾.

Oggi, alla luce del coraggio e dell'audacia che hanno caratterizzato le imprese del Chino in America, si può immaginare che una forte attrazione per la scelta missionaria sia stata giocata anche dallo spirito avventuriero e battagliero che Ignazio da Loyola aveva impresso al suo Ordine.

Egli iniziò il severissimo periodo di noviziato compiendo studi letterari e scientifici nelle università tedesche di Hall, Landesberg, Eichenstadt, Ingolstadt, Freiburg, Öttingen, dove ebbe modo di conoscere illustri professori e di studiare sotto la loro direzione. Tra essi di particolare importanza furono il cartografo Adam Aigenler ⁽¹²⁾ e il geografo Heinrich Scherer ⁽¹³⁾, i quali impostarono e stimolarono le doti esplorative e cartografiche del loro allievo, che a sua volta non si stancò mai di applicarle in terra americana oltre i confini nordoccidentali della colonia spagnola di allora, inviandone poi le informazioni ottenute in Europa. Fu Eusebio Chino infatti ad esplorare e a cartografare per primo la Pimería Alta, oggi corrispondente all'Arizona meridionale e alla regione messicana di Sonora; fu lui a dimostrare definitivamente che la California Bassa non era un'isola ma una penisola; fu ancora il nostro missionario che per primo incontrò e stabilì contatti pacifici e duraturi di collaborazione con le popolazioni indiane autoctone.

Prima di raggiungere la Pimería Alta nel 1687, Chino dovette tuttavia prendere i voti solenni, che vennero pronunciati nel 1677 in Baviera, dovette attendere la risposta affermativa del Preposito Generale in Roma padre Gian Paolo Oliva, che finalmente nel 1678 accontentava le sue insistenti richieste di essere mandato in missione, e ancora dovette trascorrere nove anni in Spagna, in Messico e in Bassa California. Anche questo periodo venne tuttavia vissuto dal Chino nell'ottica della futura missione: se i due anni trascorsi in Spagna, più per coincidenze avverse che per volontà propria, gli furono utili per affinare le conoscenze scientifiche, empiriche e personali, gli anni trascorsi in Messico al servizio di Filippo V, in particolare come missionario e cosmografo regio di due spedizioni nella ancora inesplorata Bassa California, gli servirono soprattutto per capire la realtà coloniale. Egli fece tesoro di quelle brevi esperienze fatte tra gli indiani Cora e Guaycuro prima e Didiu, Noy e Edue poi, per delineare il suo metodo di approccio alle popolazioni aborigene. In aperta critica con l'atteggiamento dei soldati spagnoli a questo proposito scrisse:

«con il rigore si fanno fuggire gli indigeni, che si ritirano e si rifugiano sulle montagne, mentre con la pace, la disponibilità e la carità cristiana si

può andare in soccorso di moltissime anime, portandole a fare quanto insegniamo e quanto chiediamo loro» (14).

Si andò inoltre convincendo che come missionario non poteva contare esclusivamente sul finanziamento della Tesoreria Reale, ma che doveva essere lui stesso insieme ai suoi confratelli a sostenere il movimento di evangelizzazione nella Nuova Spagna. Una volta in Pimería infatti, progettò e realizzò l'intensificazione delle colture agricole e lo sviluppo dell'allevamento del bestiame, due fonti che si rivelarono quanto mai preziose per il sostentamento delle missioni. Non solo delle sue, ma anche di quelle della Bassa California, che egli non dimenticò mai, tanto che molti degli sforzi esplorativi fatti in Pimería Alta avevano come scopo finale quello di trovare una via di terra per il trasporto delle eccedenze agricole e soprattutto di bestiame alle missioni di quella zona, le quali – dopo i primi tentativi del Chino – avevano assunto, sotto la direzione del padre Juan Maria Salvatierra, una forma sempre più stabile. Frutto maggiore di questi sforzi fu infatti la dimostrazione della peninsularità della California, dimostrazione a cui Chino arrivò dapprima intuitivamente e che confermò successivamente con un viaggio esplorativo. Egli aveva acutamente osservato che alcune grandi conchiglie azzurre portategli in regalo dai capi indiani più nordoccidentali erano della stessa specie di quelle da lui osservate anni prima sulla costa oceanica della Bassa California e non erano invece presenti nel mare del Golfo di California. Dal momento che gli indiani non avevano imbarcazioni tali da consentire l'attraversamento del mare, era chiaro che più a nord doveva esserci un passaggio via terra che portava sulla costa oceanica e che collegava dunque la Bassa California al continente. Durante i suoi numerosi e lunghi viaggi esplorativi, egli aprì dunque questa via fino al fiume Colorado.

Chino e la Pimería Alta

«La Pimería misura in lunghezza dal nord al sud più di cento leghe (15), partendo dalla provincia e dalle valli di Sonora per arrivare quasi alla provincia Moqui (16); e in larghezza da est a ovest o da oriente a ponente cioè dalle terre degli Jacome, Jano, Yuma e Apache (17) per giungere fino al braccio di mare della California, misura altrettante leghe o forse di più» (18).

È questa la descrizione geografica che Chino diede nel 1699 della regione a cui era stato finalmente destinato. Al suo arrivo l'avamposto degli spagnoli era Cucurpe, nel sudest della Pimería – la cosiddetta Pimería Bassa –, dove i gesuiti operavano ormai da cinquant'anni. Chino si sistemò 25 chilometri più a nord, in un piccolo villaggio di indiani

che chiamò Nuestra Señora de los Dolores. Da qui si spinse a piedi e a cavallo sempre più entro la cosiddetta America Settentrionale Incognita, incontrando ora l'uno ora l'altro gruppo indigeno con il quale fondò villaggi autosufficienti basati sull'allevamento e sull'agricoltura. Si trattava degli indiani denominati Pima Superiori o Pima Alti di famiglia linguistica uto-azteca ⁽¹⁹⁾.

Il nome Pima dato in generale a questi gruppi non è aborigeno, ma è molto probabilmente derivato da una incomprensione dei primi esploratori spagnoli che vennero a contatto con essi. Molti testi riportano infatti che i bianchi, trovatisi all'estremità del mondo loro conosciuto, rivolgessero a questi indiani molte domande sulle terre più a nord e che gli indiani, timorosi di rivelare troppe informazioni, rispondessero continuamente «pi-nyi-match». Gli spagnoli, non comprendendo il reale significato di questa espressione che intendeva semplicemente dire «non conosco», la interpretarono come il nome della popolazione stessa e trascrissero dunque la parola Pima su tutte le mappe e le relazioni. Il vero nome di questi abitanti del Sonora è invece O'otam, scritto anche Otama al singolare e Ohotama al plurale, oppure Awawtam, che significa «il Popolo» ⁽²⁰⁾.

Anche la distinzione tra Pima Superiori e Pima Inferiori fu operata dai bianchi e precisamente dai primi missionari che arrivarono nella Pimería Bassa nel XVI secolo. Sebbene questa distinzione sia rimasta per secoli nella geografia del Sudovest, essa voleva semplicemente ricalcare la collocazione degli indigeni sul territorio. In realtà tuttavia, nonostante ci fosse un continuum relazionale tra i Pima del nord e quelli del sud, vi erano anche alcune distinzioni culturali, tra le quali ad esempio l'addomesticamento del tacchino, che era diffuso tra i Pima Bassi, ma che era invece assente tra i Pima Alti. In generale comunque tutti i gruppi della Pimería, pur non identificandosi in un unico sistema politico e sociale, condividevano la stessa visione del funzionamento dell'universo e dei doveri degli uomini sulla terra ed erano inoltre liberi di muoversi all'interno dei confini sociali e culturali di ognuno degli altri gruppi ⁽²¹⁾.

I Pima Alti occupavano il territorio dal Rio San Ignazio, a nord del Rio Sonora, fino al fiume Gila, e dal San Pedro fino al Golfo di California e al basso Colorado. Essi confinavano a nordovest e a nord con gli Yuma propriamente detti, i Quiquima, i Cocopa e altre tribù meno numerose del basso Colorado e con gli Opa e i Cocomaricopa, anch'essi appartenenti al gruppo Yuma, disposti invece lungo il basso Gila. Con questi gruppi di lingua hokan Chino ebbe diversi contatti e di loro scrisse:

«Informazioni false dicevano che i Cocomaricopa e le altre nuove popolazioni del Rio Grande ⁽²²⁾ (...) e quelle del Rio Colorado (...) erano così barbari e feroci che arrostitavano e si mangiavano la gente, e vi si aggiungevano altre inaudite fantasie. (...) Passando per tutti quei paesi trovammo tutto il contrario delle accuse» ⁽²³⁾.

«gli abitanti delle sponde del fiume sono tutti pescatori, e usano reti e altri strumenti coi quali pescano tutto l'anno; si sostentano col pesce abbondante e l'aggiunta di mais, fagioli e zucche. (...) In alcuni luoghi ci diedero tanto e così buon pesce, che lo davano alla gente come razione, alla maniera con cui si dà carne di vacca dove sovrabbonda». «Gli Opa e i Cocomaricopa sono un popolo molto diverso per modo di vestire, fisiologia e lingua, però molto docili, affabili e imparentati con i Pima». «Sebbene parlino una lingua differente hanno sempre fra i loro villaggi Pima o altri che parlano molto bene la lingua pima» ⁽²⁴⁾.

Tutti questi gruppi vivevano in piccoli insediamenti disposti lungo il fondovalle ben distanziati l'uno dall'altro. Sebbene mancassero di una organizzazione politica e religiosa formale, avevano un forte senso di identità tribale, che si esternava nelle molte battaglie intraprese allo scopo di acquisire nuovo terreno agricolo o di ottenere scalpi nemici, che costituivano per gli Yuma – come pure per i Pima – una fonte di potere soprannaturale. Le battaglie avvenivano in maniera altamente formalizzata ⁽²⁵⁾ con un iniziale scambio di insulti. Molta enfasi veniva riposta nei sogni, l'interpretazione dei quali costituiva la fonte principale delle loro azioni ⁽²⁶⁾.

Il fatto che gli Yuma fossero in buoni rapporti con i Pima agevolò senza dubbio Chino, che poté così estendere il suo operato anche tra loro, cosa che non accadde invece per i gruppi confinanti a est e nordest, gli Jcome, Jano, Suma e Apache ⁽²⁷⁾. Essi avevano creato grossi problemi ai Pima, agli Spagnoli e successivamente anche agli Angloamericani, tanto che per tutto il XVIII secolo e parte del XIX le incursioni razziatriche nei territori della Pimería costrinsero i gruppi Pima a spingersi sempre più verso occidente. D'altra parte questa scomoda vicinanza, abbinata al fatto che la Pimería Alta nel periodo chiniano costituiva la frontiera nord dell'attività missionaria dei gesuiti e l'avanguardia del dominio spagnolo, contribuì a spostare l'interesse dalle popolazioni della Pimería Bassa a quelle della Pimería Alta. A questo proposito va rilevato che i Pima più meridionali, a differenza dei cugini del nord, non ressero bene il contatto con l'uomo bianco e già a partire dai primi tentativi di evangelizzazione cominciarono gradualmente a morire ⁽²⁸⁾. Oggi ben poco si conosce di loro.

Al tempo di Chino i Pima Alti erano stati ufficialmente suddivisi dagli Spagnoli in quattro gruppi principali: i Sobaipuri, i Pima propriamente detti, i Soba e i Papago. I Sobaipuri erano a loro volta suddivisi in tre sottogruppi: il primo abitava le sponde del Rio San Pedro, dalla attuale città di Tombstone fino al Gila; il secondo stanziava nel medio Rio Santa Cruz, da San Javier del Bac alla città di Picacho; l'ultimo abitava lungo il Gila dalla zona vicina a Casa Grande fino all'attuale

Gila Bend. Quest'ultimo gruppo, che oggi vive nella riserva Gila River, è quello rimasto più integro ⁽²⁹⁾ ed è pertanto uno dei meglio conosciuti dai moderni etnologi. Per questo motivo esso viene attualmente incluso tra i Pima propriamente detti, anche se ai tempi di Chino faceva parte dei Sobaipuri. I Pima propriamente detti occupavano invece le rive superiori del Rio Sonora, del San Miguel e del Cocospora, le rive superiori del Rio Altar e del San Ignazio, e la distesa a sud del Rio San Pedro e del Santa Cruz. I Soba ⁽³⁰⁾ abitavano il basso Rio Altar e il Rio San Ignazio «a ponente e al nordovest arrivando fino al mare di California» ⁽³¹⁾. Tutti questi gruppi erano prevalentemente agricoltori e coltivavano la terra sfruttando le piene dei fiumi oppure incanalando l'acqua attraverso un articolato sistema di dighe e canali. Analogamente a tutte le altre civiltà del Deserto di Sonora fino al ventesimo secolo, questi gruppi Pima erano società di tipo fluviale e la loro stessa sopravvivenza dipendeva dal fiume ⁽³²⁾. Un caso a parte era costituito invece dai Papago, che abitavano il deserto compreso tra le valli dei Sobaipuri e il Golfo di California, e tra il Gila e i fiumi occupati dai Pima e dai Soba. Il loro territorio, detto anche Papagueria, presentava condizioni ambientali particolarmente difficili a cui tuttavia essi si adattarono perfettamente. D'altra parte furono proprio queste condizioni proibitive, a cui l'uomo bianco difficilmente poteva adattarsi, a permettere ai Papago di rimanere relativamente indisturbati.

Gli aborigeni, sebbene non si identificassero con i nomi soprascritti, erano soliti distinguere coloro che abitavano le sponde dei fiumi e che avevano un sistema di vita basato sull'agricoltura, da coloro che invece abitavano il deserto e che non avevano un insediamento annuale stabile. Da una parte dunque vi era Ahkeemult O'otam, il Popolo del Fiume, e dall'altra Tohono O'otam o Popolo del Deserto ⁽³³⁾. Quest'ultimo era talvolta chiamato dagli altri Pima con nomignoli quali Popolo dei Sandali, a causa delle particolari calzature fatte semplicemente da suole piane legate ai piedi con dei lacci ⁽³⁴⁾, oppure Papahwi O'otam, cioè Popolo dei fagioli, da cui derivò lo stesso nome ispanizzato Papago ⁽³⁵⁾. Anche dal punto di vista dell'organizzazione politica, essendo questa strettamente correlata all'organizzazione economica e alla struttura urbanistica degli insediamenti, totalmente dipendenti dalle scarse e saltuarie risorse d'acqua, non si può considerare la Pimería Alta dei Pima e dei Papago come una unità strutturata. L'orticoltura e le tecniche aborigene solo raramente erano in grado di sostenere una popolazione completamente sedentaria e dunque la dispersione nel deserto o lungo i corsi d'acqua era spesso condizione di sopravvivenza. Sebbene le popolazioni avessero un forte senso dell'unità tribale, ogni villaggio era politicamente indipendente ⁽³⁶⁾. Quando Chino arrivò in Pimería tutti i gruppi del Popolo del Fiume, così come gli Yuma, erano soliti vivere in villaggi non molto grandi e piuttosto sparsi, i quali

generalmente non erano altro che insieme di agglomerati sparpagliati, che potevano distare l'uno dall'altro anche molte centinaia di metri. Ognuno di essi era formato da 5-6 costruzioni abitate dai membri della famiglia che coltivava i campi circostanti ⁽³⁷⁾. Diversa era invece l'organizzazione Papago, giacchè mentre l'insieme delle abitazioni Pima situate nei pressi dei corsi d'acqua costituivano l'unico loro villaggio, le famiglie Papago ne avevano due distinti: uno, di poche persone, in cui vivevano nei mesi delle forti piogge estive, e questo assomigliava al villaggio Pima, e uno a cui facevano riferimento durante il resto dell'anno. «*Vivevano comunemente aggregati in inverno, e divisi nei loro piccoli villaggi in estate*» ⁽³⁸⁾. Il villaggio estivo era chiamato Il Campo, poiché si trattava dell'insediamento costruito vicino ai campi coltivati. Esso era sempre posizionato vicino all'alveo di un torrente, secco durante la maggior parte dell'anno, ma con acqua corrente nei circa tre mesi di piogge estive. Qui le case erano costruite ad una quota tale da metterle al riparo dalle inondazioni, mentre i campi si trovavano nelle piane alluvionali. Nelle vicinanze dei villaggi inoltre venivano scavate delle depressioni larghe e poco profonde, che servivano a raccogliere l'acqua piovana da bere e da usare sia per il cibo che per lavare. La presenza di acqua in questi stagni o laghetti determinava la durata del soggiorno nel Campo. Solo quando questi erano completamente asciutti, infatti, le famiglie abbandonavano il luogo per ritornare al villaggio invernale. Nonostante le piogge terminassero a fine agosto, il prosciugamento completo di queste pozze avveniva solo a settembre o ottobre, e ciò permetteva ai Papago di raccogliere i frutti della semina e di prepararne la conservazione, così come veniva fatto per quelli selvatici, che venivano anch'essi raccolti in questo periodo. Il villaggio invernale era situato sulle montagne vicine e veniva chiamato Il Pozzo, in considerazione del fatto che si trovava sempre nei pressi di una sorgente. Qui l'attività prevalente di sussistenza della popolazione consisteva nella caccia, nella raccolta di cibi selvatici o nella migrazione verso le terre Pima in cerca di cibo ⁽³⁹⁾.

In ogni caso, che si trattasse di un insediamento Pima o Papago, il centro del villaggio simboleggiava l'unità della comunità ed era materialmente identificato nell'agglomerato in cui viveva il capo o cacicco. Qui infatti vi era la casa delle riunioni, luogo serale di ritrovo di tutti gli uomini. Sebbene l'unità sociale fondamentale delle popolazioni della Pimería non fosse il villaggio, ma la famiglia estesa, i membri di ciascun insediamento si consideravano una comunità ⁽⁴⁰⁾. Essi ad esempio agivano solo dopo aver raggiunto l'unanimità dei membri maschi adulti sulle questioni comuni. Insieme si muovevano, insieme progettavano, costruivano e periodicamente ripulivano i canali irrigui principali; insieme organizzavano le cerimonie e si preparavano a sfidare i villaggi vicini nei giochi di fine raccolto.

Prima dell'arrivo degli Spagnoli l'organizzazione politica esistente nella società Pima non era molto stratificata, sebbene le funzioni politiche fossero già presenti in un sistema consolidato e differenziato di capi. Ogni comunità aveva un capo villaggio e alcuni altri capi (di caccia, guerra, giochi, lavori di canalizzazione, ecc.), i quali tuttavia non formavano una vera e propria gerarchia di governo. Si trattava piuttosto di un'organizzazione politica flessibile, grazie alla quale il villaggio assumeva, a seconda delle particolari situazioni, una diversa configurazione strutturale. Così ad esempio nel caso della caccia al cervo venivano responsabilizzati gli uomini più abili guidati dal capo caccia; oppure per la guerra entrava in azione il capo guerra, il quale distribuiva ai suoi uomini i diversi incarichi secondo la situazione del momento ⁽⁴¹⁾. Se il capo settore era ormai troppo anziano per l'azione, il cacicco poteva sostituirlo con un giovane addestrato, sebbene al vecchio rimanesse l'incarico di recitare le particolari frasi magiche, che ogni capo doveva saper ricavare dai propri sogni. Essi erano prima di tutto sciamani ⁽⁴²⁾ e la gente mostrava un profondo rispetto nei confronti della loro saggezza e in particolare della loro esperienza e capacità di contattare e interpretare il soprannaturale. Tuttavia avevano più un ruolo sociale che politico, dal momento che la loro autorità non supposeva alcun potere coercitivo, ma era piuttosto fondata sul carisma e sulla capacità persuasiva ⁽⁴³⁾.

Ogni comunità eleggeva il capo villaggio in linea tendenzialmente ereditaria ⁽⁴⁴⁾, nel senso che la nomina ricadeva su quel giovane che il vecchio cacicco aveva istruito prima di morire e che il più delle volte era un parente. Per questo giovane l'assunzione della carica non era obbligatoria; se non la accettava però doveva insegnare a qualcun altro ciò che il capo gli aveva tramandato, il che consisteva per lo più nei modi di interpretare i sogni e le visioni.

Le funzioni politiche del capo si risolvevano prevalentemente in quelle di giudice e di guida spirituale, motivo per cui egli doveva innanzitutto dare buon esempio e in secondo luogo avere grandi doti oratorie ⁽⁴⁵⁾. Di sera chiamava tutti gli uomini a raccolta nella casa delle riunioni per discutere gli affari del villaggio attorno ad un fuoco. Tale casa non era la sua abitazione, ma un rifugio più grande costruito nello stesso modo delle case normali, il cui tetto serviva da torretta dalla quale gridare l'invito a raccolta; compito questo che veniva delegato ad un uomo chiamato «Voce del capo», qualora il cacicco stesso non avesse avuto la voce sufficientemente forte. Talvolta il capo aveva anche un messaggero, che veniva chiamato «Gamba del capo» ⁽⁴⁶⁾. La strutturazione di queste riunioni comprendeva un'introduzione volta a richiamare l'attenzione sui doveri di ciascuno e sulla necessità di lavorare

tenacemente, seguita dall'esposizione dei problemi o degli affari del villaggio. Dopo di ciò il capo apriva la discussione chiedendo l'apporto consigliare di tutti gli uomini che avevano diritto di parola, dunque gli uomini più o meno al di sopra dei trent'anni. I più giovani intanto sedevano sul retro e potevano solo ascoltare, poiché, non avendo molta esperienza, non erano considerati sufficientemente saggi (47). La riunione terminava soltanto quando il capo aveva trovato un accordo unificante tra tutte le forze sociali (48).

Al cacicco spettavano inoltre i compiti di presiedere alle cerimonie sacre, volte in particolare a invocare la pioggia, e di conservare e curare le cose sacre appartenenti al villaggio, che erano per lo più un fascio di piume di aquila, un sasso magico oppure una piccola immagine intagliata. Questi oggetti erano tenuti in un cesto dalla forma quadrata appositamente costruito e tenuto a protezione dai nemici nella casa delle riunioni o in qualche anfratto segreto nelle rocce del deserto (49).

L'antico sistema di governo del villaggio dovette cambiare con l'arrivo degli Spagnoli e con l'imposizione di sistemi completamente nuovi. Innanzitutto non erano più ammesse riunioni decisionali troppo lunghe, veniva anzi richiesta prontezza immediata in qualsiasi situazione, e questo provocò comprensibilmente un enorme sconcerto nelle coscienze di tutti e in particolare degli indiani meno giovani. Ma soprattutto erano state introdotte nuove cariche, che gradualmente sconvolsero il sistema tradizionale indiano. Era considerazione abbastanza diffusa tra gli europei che gli indiani non avessero un'organizzazione politica, se non la carica autoritaria di cacicco (50). Partendo da questo presupposto e con lo scopo di dare un'organizzazione politica locale a queste popolazioni, si obbligarono i villaggi più grandi alla nomina di due sindaci, due consiglieri, un capitano per le questioni militari e un addetto ai problemi sociali e culturali (51).

Anche Chino dovette ubbidire all'autorità spagnola, ma nello stesso tempo cercò anche di rispettare la cultura indiana mantenendo il più possibile inalterati i ruoli tradizionali nelle sue missioni e affidando gli incarichi della gestione dei villaggi alle persone di carisma. Il governo di Chino era ben visto dai Pima e dimostrazione di ciò è il fatto che gli indiani non arrivarono mai a ribellarsi contro di lui nei 25 anni di permanenza in Pimería, sebbene le rappresaglie contro i missionari o contro i bianchi in generale fossero a quel tempo una costante (52). L'unica autorità che egli mantenne concentrata nel ruolo del missionario era l'autorità spirituale, sebbene lasciasse trasparire anche in questo ambito solitamente chiuso ed esclusivo una larghezza di vedute non comune (53). Dalla bibliografia considerata si rileva come nel suo rettorato la religione cattolica non venisse imposta con la forza; egli lasciava che gli indiani restii alle nuove dottrine religiose si allontanassero dalle missioni, senza che fosse recata offesa alle loro pratiche di governo civile (54).

Tutto ciò accadeva in un tempo in cui non si prestava certo attenzione al problema dell'acculturazione o all'adattamento culturale del messaggio cristiano, ma anzi si imponeva la supremazia dottrinale della tradizione romana. Nelle missioni, dove la conversione presupponeva l'accettazione del dogma cristiano, il catechismo era insegnato di regola due volte al giorno ai bambini e una volta agli adulti, per mezzo di canti, danze e feste religiose. Se poi l'indiano partecipava a queste pratiche senza troppa convinzione spirituale, non era importante, considerato che esercitava comunque gli insegnamenti della Chiesa. Nelle missioni di Chino tali attività, insieme a tutte quelle che potevano essere utili a questo scopo, erano inoltre finalizzate a indurre fazioni precedentemente nemiche a cooperare oppure a gareggiare in iniziative di pace ⁽⁵⁵⁾.

Le trasformazioni operate da Chino: l'agricoltura

A trasformare tutta la regione della Pimería da una economia di sussistenza a una di mercato evidentemente non fu l'attività isolata di un singolo missionario. Tuttavia, nella situazione storica del momento, il metodo colonizzatore dato da Chino al suo rettorato, insieme al lavoro e alla collaborazione di altri personaggi, sia religiosi ⁽⁵⁶⁾ che laici ⁽⁵⁷⁾, ha prodotto negli indiani quella fiducia e consapevolezza necessarie a sviluppare dall'interno tale trasformazione, senza l'adozione di sistemi coercitivi. Il contributo maggiore all'economia che gli indiani ricavarono dal metodo colonizzatore di Chino riguardò senza dubbio i settori agricolo e zootecnico; egli portò infatti nei territori della Pimería Alta notevoli cambiamenti sia per quanto riguardava la quantità e la qualità dei raccolti, sia per ciò che concerneva le tecniche di coltivazione utilizzate e sia infine per l'introduzione dell'allevamento del bestiame. A testimonianza della fruttuosa attività del missionario volta al miglioramento delle attività economiche e al coinvolgimento degli indiani in esse, si riporta qui di seguito una parte della relazione chiniana scritta il 21 novembre 1708.

«I mezzi e le forze per fare di tante anime dei paesi e delle chiese, noi già le possediamo e sono le seguenti: I. Le terre molto pingui e fertili di frumento abbondante, mais, fagioli, buoni fiumi, alberate, ecc.; abbiamo già molta raccolta di messi, sementi e abbondanza di riserve. II. Teniamo già preparate molte fattorie con molto bestiame grande e piccolo e mandrie di cavalli; e questo avviene non solo in questi nostri paesi, bensì anche all'interno del territorio fino a 20, 30, 40, 50 leghe e più di distanza. III. Già possediamo ortaglie molto buone e vigne utili per il vino da messa. IV. La temperatura di queste nuove terre è paragonabile a quelle migliori d'Europa. V. Queste nuove terre conquistate, sono abitate da Indiani

laboriosi. (...) VIII. I nativi che abitano nelle vicinanze del Golfo di California, hanno saline molto buone e pescano pesce scelto di ogni genere, ostriche e gamberi; egualmente hanno pietre bezoariche e frutta medicinale, chiamata jojoba, coperte, tessuti di cotone, recipienti curiosi e molto vistosi, i pappagalli e le piume» ⁽⁵⁸⁾.

Tuttavia la portata delle trasformazioni che l'attività missionaria ha avuto sull'economia aborigena va letta all'interno del sistema sociale indiano, anche per il nuovo rapporto che si instaurò con l'esterno. Se originariamente infatti gli scambi in Pimería avvenivano fra tribù vicine, limitatamente alle eccedenze di prodotti di sussistenza, cibo, vestiti, ceste o qualche altro strumento di lavoro, con l'arrivo di Chino e con il conseguente ingresso del sistema economico indiano in quello più ampio, caratteristico dell'economia di mercato, molti prodotti europei entrarono a far parte, prima per curiosità poi per necessità, della realtà Pima. Diversamente da come il luogo comune ci porta a credere, non si trattava solamente di quei generi di carattere per lo più superfluo, che venivano utilizzati nei primi approcci dai bianchi per attirare la curiosità e l'interesse degli indiani, bensì anche e soprattutto di attrezzature, materiali e tecniche che resero più proficuo e meno pesante il loro lavoro.

Vi sono molti documenti storici ed etnografici dai quali risulta che da parte dei popoli della Pimería Alta non ci fu resistenza all'introduzione delle colture straniere e dell'allevamento. Sembra infatti che, sebbene questi indiani avessero una considerazione molto alta delle loro coltivazioni tradizionali – le quali non vennero comunque abbandonate –, il semplice fatto che i nuovi raccolti producessero bene, fosse sufficiente a giustificarne l'espansione ⁽⁵⁹⁾. A questo proposito va tenuto presente che l'impatto dell'agricoltura europea sulla cultura aborigena della Pimería Alta ha provocato grandi modificazioni a partire dalle stesse basi di sussistenza dei Pima, e in misura più limitata anche dei Papago. All'arrivo di Chino tutti gli indiani della Pimería Alta erano già esperti nella coltivazione delle colture desertiche; coltivavano parecchie varietà di mais, fagioli, zucche e cotone, tutte colture che erano adatte alle condizioni climatiche calde e aride, ma che non erano in grado di sopravvivere alle gelate invernali ⁽⁶⁰⁾. Dunque, sebbene sia i Pima che i Papago non vivessero in ogni caso di soli prodotti orticoli, essi erano limitati nella coltivazione della terra al periodo compreso tra marzo e ottobre. Con l'attività di Chino e l'introduzione nelle missioni di sementi e piante coltivate in vivaio, di cereali, ortaggi, alberi da frutto ed erbe mai sperimentate nel deserto di Sonora, non solo il numero delle specie si moltiplicò in poco tempo, ma soprattutto la stagione agricola in Pimería si dilatò notevolmente ⁽⁶¹⁾. Per dare un'idea della portata di tali innovazioni, si legga dal diario di Chino:

«Nelle gentilissime e amene terre e valli di queste nuove conquiste e nuove conversioni ci sono già molti ricchi e abbondanti lavori fatti sul terreno, campi seminati, raccolti di frumento, mais, fagioli, ceci, fave, lenticchie, ecc. Ci sono pure buoni orti e in essi vigne per vino da messa, canneti di canna dolce per vari ingredienti e, se vorrà presto il Cielo, anche per lo zucchero, molti alberi da frutto della Castiglia, come fichi, cotogni, aranci, melograni, peschi duracini ed altre specie, albicocchi, peri, meli, gelsi, noci, fichi d'India, e ogni genere di ortaggi, cavoli, meloni, angurie, cavolfiori, lattughe, cipolle, porri, aglio, anice, senape, menta, rose di Castiglia, gigli bianchi, ecc.; e alberi buoni per ogni genere di costruzione come pini, frassini e cipressi, castagni, alberi cinesi, ontani, pioppi, salici, tamarindi, ecc.» (62).

Ma di tutto ciò la novità più importante fu senza dubbio l'introduzione dell'orzo e del frumento invernale, cereali che hanno il grandissimo pregio di sopportare le insidie del gelo. Oltre a moltiplicare la produzione dei campi, essi consentirono infatti di colmare il vuoto del ciclo agricolo Pima, permettendo agli indiani di condurre l'attività agricola durante tutti i periodi dell'anno. Il grano inoltre aveva un altro grande vantaggio: veniva raccolto a maggio, nel periodo più critico delle scorte alimentari indigene, quando cioè le riserve del raccolto precedente di mais, teparies e zucche erano solitamente esaurite, e i frutti del saguaro non potevano ancora essere raccolti. Bastarono così poche manciate di semi per innescare tutta una serie di trasformazioni a catena che mutarono le abitudini degli indiani, il loro modo di vivere e i loro contatti con l'esterno. Insomma il frumento rivoluzionò la società dei Pima e perfino dei Pima del fiume Gila, i quali, pur non appartenendo mai alla struttura delle missioni, ne vennero profondamente condizionati (63). Diversa fu la situazione dei Papago, i quali non adottarono la coltivazione del grano in modo altrettanto massiccio e veloce (64), almeno fino alla costruzione dei pozzi d'acqua che avvenne per intervento del Governo nell'800. Ciò nonostante anche il loro sistema di vita ne venne radicalmente influenzato. In seguito all'introduzione del frumento nelle valli Pima infatti, essi si recavano stagionalmente sempre più spesso nei campi delle missioni per offrirsi come lavoratori salariati (65).

Il grano richiedeva molta manodopera soprattutto nel tempo del raccolto, quando le spighe dovevano essere trebbiate. Se inizialmente questo lavoro veniva fatto dalle donne, che calpestavano a piedi nudi e battevano con dei bastoni le spighe ammucchiate in uno spazio appositamente arginato e preparato, in tempi successivi venne utilizzato a questo scopo il cavallo, che, condotto da una persona, calpestava il grano per 7-8 ore, mentre un'altra persona ne rastrellava i chicchi liberati (66). Talvolta, soprattutto tra i Papago, nei primi tempi dopo l'arrivo degli Spagnoli, quando la carenza di cibo era ancora frequente, essi raccoglievano le spighe più mature anche se il raccolto generale non era ancora pronto e, in questo caso, la trebbiatura veniva fatta per le piccole quantità necessarie al sostentamento immediato (67).

Sebbene un minimo di grano fosse già entrato nelle coltivazioni di alcuni villaggi ancor prima dell'arrivo di Chino ⁽⁶⁸⁾, le prime distribuzioni sistematiche di frumento in Pimería Alta avvennero molto probabilmente nel 1694 a San Javier del Bac per opera sua e a Caborca per opera del Padre Francisco Javier Saetta, destinato da Chino a quella che allora era la missione più settentrionale ⁽⁶⁹⁾. Inizialmente l'adozione della nuova coltura fu graduale, ma già verso la fine del 1700 la sua diffusione tra i Pima era almeno pari a quella del mais ⁽⁷⁰⁾, per passare poi ben presto al primo posto relegando al secondo quella del mais, mentre tra i Papago, fino a che non ebbero acqua irrigua a disposizione, fu il granoturco a mantenere il primato. Tuttavia da metà '800 fino al 1924, quando venne introdotta la coltivazione dell'alfa, il frumento ottenne e mantenne la posizione principale sia tra i Pima che tra i Papago ⁽⁷¹⁾.

Anche l'orzo, grazie alle sue caratteristiche di coltura invernale, ebbe grande successo per l'economia delle popolazioni della Pimería, sebbene venisse coltivato più per foraggio che per alimento umano. Nella funzione di mangime per il bestiame le coltivazioni di orzo raggiunsero vaste estensioni verso la fine dell'800, quando divennero una delle principali fonti di guadagno dei Papago ⁽⁷²⁾.

Con l'introduzione dei nuovi raccolti da parte di Chino e degli altri europei il programma annuale agricolo si modificò dunque considerevolmente. La prima semina venne spostata nel periodo compreso tra fine novembre e inizio gennaio, quando venivano piantati il grano e l'orzo, che risultavano pronti per la raccolta a fine maggio o giugno. Seguiva normalmente a fine marzo-inizio aprile una semina di zucche, meloni, cocomeri ⁽⁷³⁾ e piselli ⁽⁷⁴⁾ in una parte dell'appezzamento ed essa poteva talvolta essere ripetuta anche una seconda volta in luglio. Singole piantagioni di fagioli e di peperoncino così come del cotone venivano fatte a tarda primavera, quando il mesquite cominciava a fogliare. La cosiddetta seconda semina invece veniva fatta dopo il raccolto dei frutti del saguaro, ossia dopo le prime piogge estive di luglio, e consisteva soprattutto di mais e fagioli «teparies», che maturavano a ottobre-novembre. La semina dei ceci e delle lenticchie, considerate coltivazioni invernali, avveniva invece generalmente da inizio novembre a metà dicembre, in modo tale da poterne raccogliere i frutti dalla primavera in poi ⁽⁷⁵⁾.

Per coltivare le piante aborigene gli indiani erano soliti adottare le tecniche orticole che erano ormai state sperimentate attraverso i secoli e di conseguenza gradualmente perfezionate. Le diverse fasi agricole all'arrivo di Chino in Pimería erano quindi ormai consolidate nella tradizione e, nonostante la società Pima-Papago non fosse generalmente molto ritualizzata, alcune di esse comportavano un certo cerimoniale ⁽⁷⁶⁾. In un simile contesto l'introduzione di nuove tecniche

e la coltivazione di nuove specie agricole si sviluppò in maniera diversa nelle missioni e nei villaggi indiani rispetto alle haciendas dei coloni spagnoli. Nelle haciendas i nuovi metodi di coltivazione venivano imposti dai proprietari o dai tecnici dei proprietari, mentre gli indiani erano relegati a un ruolo esclusivamente operativo (77). Per gli indiani l'incontro di tecniche agricole diverse sotto la direzione degli imprenditori europei comportò notevoli cambiamenti nella quantità, nella qualità e nei ritmi di lavoro richiesti e imposti, che non sempre venivano tollerati (78).

Nelle missioni invece lo stesso missionario sperimentava le tecniche sul suolo desertico avvalendosi della collaborazione e dell'esperienza degli indiani. I gesuiti sapevano che agli indigeni non si poteva chiedere lo stesso lavoro che si sarebbe potuto pretendere da lavoratori europei, sebbene quello che essi potevano dare fosse chiesto loro con rigorosa fermezza. La giornata di lavoro, 5-6 ore e non di più, cominciava e finiva con preghiere in comune; ma anche il lavoro e la vita quotidiana assumevano l'aspetto di riti, con feste, giochi e divertimenti che continuavano la tradizione aborigena. Nelle missioni gli stessi indigeni assumevano funzioni di responsabilità, sia pure in sottordine ai Padri, secondo il modello delle comunità indiane libere (79). Ancora, i proprietari delle haciendas erano direttamente partecipi della logica di mercato, poiché le loro terre erano coltivate esclusivamente a fine di lucro. Finché i loro prodotti servivano al sostentamento della popolazione locale, non ne ricavano certamente un grande guadagno, dunque per poter vendere vantaggiosamente l'eccedenza dovevano superare le difficoltà dei trasporti e raggiungere i mercati europei. A questo scopo essi dettero incremento a quelle produzioni che potevano essere vendute ai bianchi, in particolare in madrepatria, con largo margine di guadagno, una volta affrontate le spese necessarie per gli impianti di lavorazione e per il trasporto. Si trattava di coltivazioni a grande estensione, diverse da quelle introdotte da Chino nella Pimería, in cui i singoli lavoratori, perdendo la visione di insieme del processo produttivo, erano costretti ad un ruolo secondario. Inoltre essi non erano proprietari né della terra, né della casa, né degli attrezzi di lavoro (80).

Nelle missioni invece, nonostante le eccedenze venissero comunque spese a vantaggio della Compagnia di Gesù o della promozione del cattolicesimo, la rete di scambio era limitata alle missioni più o meno vicine e dunque ai villaggi degli stessi gruppi di indiani o comunque di gruppi vicini. Negli scritti di Chino si leggono innumerevoli operazioni di scambio di bestiame o di prodotti agricoli tra le missioni della Pimería (81) o tra quelle della Pimería Alta e della Bassa California (82). Inoltre nelle missioni ognuno riceveva la sua casa, il suo orto e i suoi arnesi, mentre i prodotti coltivati nelle terre comuni venivano depositati nei magazzini collettivi e servivano sia per soddisfare i bisogni locali

che per commerciare con l'esterno ⁽⁸³⁾. Non c'è dunque da stupirsi se il processo di trasformazione dell'economia indiana sia avvenuto in modo più graduale e partecipato nei territori missionari, piuttosto che nei centri urbanizzati o nelle haciendas.

L'allevamento

L'allevamento del bestiame fu, accanto all'agricoltura, l'innovazione importata da Chino che più contribuì alla trasformazione graduale ma decisa dell'economia indiana. Costituiva una novità assoluta per le popolazioni del Sonora settentrionale, che non conoscevano neppure la pratica dell'addomesticamento di animali come il cane o il tacchino. Lo stesso Chino, durante una spedizione che fece nel 1700 tra le popolazioni del Gila e del Rio Colorado, scrisse:

«Ci ricevettero con grande affezione, dando perfino al cane che avevamo con noi acqua e dolce in una ciotola, con tanta gentilezza come se si fosse trattato di un uomo: li meravigliava il vederlo così addomesticato e fedele, cosa mai da loro sperimentata. E in questo assomigliavano ai Californiani di quindici anni innanzi, quando noi li andammo a visitare le prime volte» ⁽⁸⁴⁾.

Nonostante per i Pima, i Papago e anche per gli Yuma l'allevamento del bestiame fosse un'attività sconosciuta, essa trovò immediatamente il favore della maggioranza e ciò evidentemente perché rispondeva alle esigenze e alla mentalità di tali popolazioni. In particolare esso venne accolto con favore dai Papago, i quali ben presto capirono il valore che il bestiame poteva avere nella soluzione di molti dei problemi di sussistenza conseguenti alla povertà delle terre e all'incostanza delle produzioni agricole.

Alcuni villaggi Sobaipuri lungo il fiume San Pedro si erano impadroniti di alcuni cavalli ancora prima che gli europei si stabilissero tra loro ⁽⁸⁵⁾, ma fu sotto la guida di Chino e grazie alla sua abilità organizzativa che essi, così come gli altri Pima, conferirono in breve al commercio del bestiame un carattere più sistematico e più intenso. Dal punto di vista economico gli animali che portarono il maggior contributo alla Pimería Alta furono senza dubbio quelli da allevamento, i quali d'altronde venivano spesso utilizzati anche per i lavori nei campi. Si può asserire che lo sviluppo della zootecnia e quello dell'agricoltura procedettero generalmente di pari passo: una maggiore estensione dei raccolti era infatti necessaria per foraggiare l'enorme quantità di vacche, cavalli, pecore, ecc. che vivevano nelle fattorie; e nello stesso tempo la diffusione delle colture agricole intensive, con l'aggiunta delle nuove conoscenze sulla fertilizzazione del suolo e sulla lavorazione dei raccol-

ti, comportavano una richiesta sempre maggiore di animali domestici. Ma oltre a tutto ciò, un altro grande vantaggio dell'allevamento era riscontrabile nel fatto che esso permetteva agli indiani di utilizzare i terreni non adibiti a coltivazione in modo produttivo, diverso e complementare alla caccia e alla raccolta di erbe selvatiche. Gli animali trasformavano l'erba, la steppa e le altre piante non commestibili per l'uomo in prodotti inizialmente utili e successivamente indispensabili, come per esempio il latte, i suoi derivati, la carne, la lana di pecora, le pelli di vitello ⁽⁸⁶⁾, ecc.. E tutto ciò rientrava consapevolmente nel programma di Chino, dal momento che egli scrisse:

«Altro mezzo temporale che nostro Signore ci dà in aiuto a queste nuove conquiste, sono le grosse fattorie che già esistono di bestiame grosso e piccolo, branchi di cavalle e molte bestie da cavalcatura, cavalli e muli, bestie da trasporto; poi pascoli molto pingui e abbondanti per tutto l'anno e per preparare carni molto grasse, sego, burro e sapone, che si producono già in abbondanza» ⁽⁸⁷⁾.

Dal punto di vista dell'adattamento all'ambiente, la zootecnia ebbe uno sviluppo addirittura più rapido di quello dell'agricoltura. Gli animali d'altra parte non subivano tanto gli sbalzi di temperatura quanto le piante e soprattutto non necessitavano di tante cure come le colture, potendo in un certo senso essere abbandonati a sé stessi ⁽⁸⁸⁾. In secondo luogo i cacciatori Pima e Papago erano ben entusiasti di poter mettere a frutto le loro conoscenze degli animali, lungamente esercitate nella caccia e socialmente apprezzate, in una attività tanto importante e certamente più costante delle battute di caccia.

Parlare di Chino senza sottolineare l'apporto che egli diede alla Pimería Alta come allevatore, sminuirebbe l'importanza della sua opera, sempre improntata a spirito pratico e a un'ampia visione delle cose materiali della vita. Egli fondò in tutte le parti del territorio un gran numero di fattorie con vacche, buoi, cavalli, muli, asinelli, capre, pecore e polli ⁽⁸⁹⁾. Per fare solo uno degli innumerevoli esempi riscontrabili nelle descrizioni del suo diario e in quelle dei suoi contemporanei e successori, nel febbraio 1699 a San Marcelo del Sonoidag, in terra Papago, fondò una fattoria con 36 capi di bestiame, che si moltiplicarono successivamente in enormi mandrie di buoi, branchi di cavalli, greggi di pecore e di capre ⁽⁹⁰⁾. Ogni missione in Pimería Alta, fosse stata essa stazione filiale o stazione madre, aveva la sua rancheria, ossia un centro di produzione e allevamento del bestiame. Quando fondava una missione infatti Chino, insieme alle fondamenta della chiesa, costruiva a distanza conveniente i recinti o «corrales» per lasciarvi almeno una coppia di animali di ogni specie. Lo scopo immediato di tale operazione era quello di procurare cibo e mezzi di trasporto al missionario e a coloro che lo aiutavano, ma l'obiettivo a lungo termine era quello di far diven-

tare quegli allevamenti rudimentali dei veri e propri vivai e per ciò essi venivano migliorati costantemente con nuovi stalloni ⁽⁹¹⁾.

Per onor del vero va aggiunto che questa diffusione capillare degli allevamenti fu favorita dai frequenti viaggi che Chino effettuava attraverso tutto il territorio della Pimeria per motivi evangelici, ma spesso anche solo per scopi esplorativi ⁽⁹²⁾. Quando partiva per luoghi lontani, egli infatti portava sempre con sé 50 o 100 cavalli o muli che utilizzava per il trasporto e che poi, in parte, lasciava in regalo agli indiani sulla base delle loro diverse esigenze. Ai Papago e ad altri abitanti delle montagne, per esempio, portava soprattutto i muli, con grande gioia dei nativi che ben presto si abituarono al loro utilizzo, mentre per le «rancherias» già avviate aveva cavalli per tutti i gusti: da corsa, da lavoro o anche di bellezza ⁽⁹³⁾.

Così come aveva fatto per i campi coltivati, Chino affidava la cura e l'amministrazione degli allevamenti ai nativi, che considerava molto abili in questo. Insegnava loro le nozioni elementari di veterinaria, alcune regole di aritmetica per il conteggio del bestiame, il modo migliore per alimentare gli animali, ma anche le operazioni relative alla conservazione della carne d'allevamento ⁽⁹⁴⁾. Nel «diario» delle missioni egli stesso infatti racconta come, durante una lunga esplorazione di nuove terre compiuta nel novembre 1699, presiedette alla macellazione del bestiame per regalare carne agli indiani, immagazzinarne altra come carne salata e riempire le bisacce della colonna che lo accompagnava ⁽⁹⁵⁾. Questo metodo di fiducia e collaborazione diede, come è ormai risaputo, i suoi frutti. Se infatti molte delle missioni coloniali spagnole del XVII e del XVIII secolo vivevano sulla base delle risorse economiche fornite dall'Amministrazione reale, quelle di padre Chino si autofinanziarono e ancora più che l'agricoltura, fu l'allevamento a fornire le maggiori entrate per l'economia delle missioni. Con l'esportazione e lo scambio del bestiame e di ciò che esso produceva, Chino e i suoi poterono comprare nelle città vestiti, medicine e attrezzi per i villaggi, ma anche materiali e strumenti necessari alle abitazioni e ovviamente anche alle chiese. Con il bestiame egli riuscì spesso a comperare anche la buona volontà dei nemici, e a trasformare indiani reticenti alla evangelizzazione in buoni amici ⁽⁹⁶⁾.

La trasformazione del mercato

Come si è precedentemente accennato, gli indiani della Pimeria non vivevano esclusivamente dei prodotti coltivati, né in tempi preistorici, né tanto meno dopo i contatti con la cultura europea. Prima dell'arrivo di Chino gli aborigeni dipendevano infatti dalle risorse fornite dall'ambiente circostante e dunque, oltre che dall'orticoltura, anche da

attività come la raccolta di prodotti selvatici e la caccia o, talvolta, la pesca ⁽⁹⁷⁾. Sebbene quasi in ogni villaggio fossero presenti, in misura maggiore o minore, molte di tali attività, questo sistema multiplo di produzione non era caratteristico dei singoli villaggi, ma piuttosto dell'intera popolazione residente in Pimería. Esisteva cioè tra gli indiani una complessa rete di scambio che permetteva per esempio al Popolo del Fiume, occupato essenzialmente a sfruttare la fertilità dei suoli delle vallate, di cedere parte dei raccolti o dei prodotti selvatici tipici delle rive dei fiumi in cambio della selvaggina, cacciata dai meno sedentari Papago; oppure ancora, grazie al commercio, i gruppi Yuma del Colorado e del basso Gila, che erano abili pescatori, potevano scambiare il pesce in eccedenza con abiti di cotone o ceste di mais. Sebbene originariamente non ci fosse una moneta di scambio, la gente aveva chiaro in mente quanto poteva valere un cesto di fagioli secchi o di mais o un recipiente di ceramica, per cui la quantità di prodotto data in cambio per essi era più o meno sempre la stessa ⁽⁹⁸⁾.

La popolazione sonorensese maggiormente dedita al commercio era quella Papago, che vedeva in questa pratica più una necessità di sussistenza che un semplice desiderio di scambio. I viaggi che essi intraprendevano per barattare le merci non avvenivano regolarmente ogni anno, ma solo nelle annate di scarsa produzione orticola, il che, il più delle volte, corrispondeva a una stagione di scarsità di piogge: condizione che nel deserto non significava solo la riduzione allo stremo degli uomini, ma anche degli animali. I Papago si vedevano così costretti a cercare cibo altrove, attraversare il deserto per grandi distanze e raggiungere i villaggi delle popolazioni dei fiumi, in cui abitavano spesso parenti o amici. Nelle annate migliori essi portavano con sé lo sciroppo e la marmellata di frutti selvatici, le stuoie tessute di erbe del deserto o prodotti derivati dalla caccia e ottenevano in cambio mais, cotone, semi vari e rami di salice per la costruzione delle ceste. Talvolta tuttavia i Papago erano costretti ad andare tra i Pima e gli Yuma senza avere con sé alcun proprio prodotto, ma offrendo danze cerimoniali oppure manodopera per la coltivazione delle terre. L'usanza dello scambio di danze con prodotti alimentari era molto radicata tra i Papago, tanto che una di queste «danze dell'elemosina» venne notata presso un villaggio Pima del Gila ancora nel 1893 ⁽⁹⁹⁾. Essa non era fondata esclusivamente su motivazioni di carattere economico, ma anche e prevalentemente sul valore sociale che la generosità aveva tra questi popoli. Era impensabile per un Pima o uno Yuma negare l'aiuto a una persona ridotta alla fame, poiché in tal caso non avrebbe perso solo la reputazione all'interno del villaggio, ma anche i ruoli sociali e familiari acquisiti. Inoltre lo scambio si basava sempre sulla lealtà e sul principio della restituzione a lungo termine di prodotti di uguale o maggior valore ⁽¹⁰⁰⁾. D'altra parte tutto ciò risulta comprensibile se si considerano le difficoltà che questi popoli, abitanti terre dalle temperature così

elevate, avevano nel conservare a lungo i loro prodotti. In linea generale risultava più conveniente dare quando c'era abbondanza per poter ricevere quando invece c'era carestia.

Nei casi in cui i Papago chiedevano prodotti in cambio della loro manodopera la ricompensa variava in base alla stagione. Se arrivavano in primavera aiutavano nella semina e ricevevano il vitto e l'alloggio; se invece, come più spesso avveniva, era tempo di raccolto, essi ottenevano una parte dei prodotti coltivati ⁽¹⁰¹⁾. Ad essi tuttavia non veniva mai negata la possibilità di lavorare, giacché le attività di sussistenza erano considerate imprese familiari a cui partecipavano regolarmente anche altre persone. Ciò che i collaboratori ricevevano in cambio dipendeva tuttavia sempre dalla quantità di prodotti che essi sapevano di poter restituire ⁽¹⁰²⁾. Questo tipo di scambio, manodopera per prodotti, si fece sempre più frequente con l'arrivo dei missionari, delle nuove attività economiche con l'introduzione e di conseguenza con l'aumentata richiesta di lavoro.

Finché le missioni si trovavano nella Pimería Alta più meridionale i Papago continuarono a recarsi irregolarmente, sebbene più spesso, negli insediamenti Pima a lavorare in essi solo qualche settimana e ottenere così i nuovi prodotti alimentari, i vestiti spagnoli o altri oggetti europei come coltelli, armi, perline ⁽¹⁰³⁾. Quando però Chino fondò le prime missioni in terra Papago questi spostamenti si fecero più regolari e permanenti, anche grazie alla combinazione del periodo di raccolta del grano con quello della maggior scarsità di cibo tra le popolazioni del deserto. Con l'intraprendenza del missionario e dei suoi collaboratori i Papago erano sempre più spinti a rimanere nelle missioni per lunghi periodi e lavorare in esse come coltivatori, muratori e soprattutto come allevatori, sebbene quasi mai questi indiani accettassero di stabilirsi al di fuori dei loro villaggi d'origine, se non per matrimonio ⁽¹⁰⁴⁾. Anche qui gli indiani venivano pagati in natura per la loro opera, con i beni direttamente prodotti dalle missioni, oppure con le merci acquistate nei distretti militari o nelle città spagnole.

Chino aveva dunque fatto tesoro delle sue prime esperienze missionarie, nelle quali si era trovato a contatto con l'inaffidabilità del sistema di retribuzione spagnolo ⁽¹⁰⁵⁾, e quando in Pimería Alta si trovò a gestire in prima persona le missioni, volse veramente tutti gli sforzi verso il raggiungimento dell'autosufficienza economica delle stesse, con lo scopo di dipendere il meno possibile da fonti finanziarie esterne. Nel 1703 Chino scrisse:

«Due nuove chiese, costruite quest'anno e durante alcuni mesi del precedente, (...) costerebbero sui 10.000 peso – se, grazie a Dio e ai suoi favori celestiali, la fertilità della terra di queste nuove conversioni – senza che i distretti non ne fossero impegnati neppure per 100 peso – non avesse ridotto le spese a 500 capi di bestiame consumati dai costruttori delle due

fabbriche, 500 fanega di mais e frumento e circa 3.000 peso di vestiario, che è la moneta corrente e serve di scambio fra i nativi di queste nuove conversioni. Tutti questi generi si possono acquistare nelle botteghe di mercanzie, che si trovano in tutta la provincia di Sonora. Così è pure delle provviste di farina, mais, carne, burro, candele, che il distretto produce; e così dell'argento, che si trova in miniere, esistenti più o meno nelle varie parti delle missioni antiche e nuove» ⁽¹⁰⁶⁾.

Volendo mettere a frutto il progetto dell'autogestione, era ovvio che le missioni necessitassero di sempre maggiore manodopera, ma anche di intraprendenza e collaborazione reciproca, che potevano verificarsi solamente coinvolgendo gli indiani in incarichi di fiducia e di responsabilità. E questo fu il sistema adottato da Chino, che in poco tempo riuscì a integrare armonicamente il mercato dei villaggi missionari con quello delle città spagnole e riuscì a vendere le eccedenze dell'agricoltura e dell'allevamento del bestiame in cambio di metalli e di altri prodotti altrimenti non raggiungibili e anche per pagare le tasse, in sé esigue, alla corona ⁽¹⁰⁷⁾.

Conclusione

La pretesa della mia analisi sull'operato del Chino tra le popolazioni indiane è stata quella di cogliere obiettivamente gli eventi. Se negli scritti biografici tale pretesa è infatti comunque auspicabile, essa diventa imprescindibile nel momento in cui si tenti una trattazione scientifica. Parallelamente ad essa è emerso tuttavia un problema di fondamentale importanza e di vasta portata, che ha stimolato la mia ricerca, ma che ha nello stesso tempo provocato un sentimento di impotenza e di irrisolutezza: la distruzione della cultura amerindiana, i cui effetti sono tutt'oggi visibili, non è forse dovuta prima di tutto proprio a quei cambiamenti culturali, apportati in misura maggiore, anche se meno evidente, da personaggi carismatici che sono stati in grado di fare leva sulle tradizioni e dunque sull'intimità delle popolazioni aborigene? La bibliografia chiniana esistente sembra generalmente ignorare tale questione, tanto che è facile notare una presa di posizione a monte del problema stesso, originata dal fatto che la maggior parte degli autori è legata istituzionalmente alla Chiesa cattolica. È quindi facilmente comprensibile che questi autori abbiano per lo più analizzato la vita e le opere del Chino all'interno del suo ruolo di missionario.

Qui si è cercato invece di considerare il Chino come uomo collocato per intero dentro un sistema coloniale che già aveva rivelato tutta la sua forza di trasformazione irrefrenabile.

Sulla valutazione storica complessiva dell'operato del Chino per la trasformazione economica, sociale e politica delle società indiane, la questione di fondo rimane pertanto ancora aperta.

- (¹) Una legge del Congresso degli Stati Uniti del 1864 limitava a due il numero delle statue in rappresentanza di ciascun Stato della Confederazione e stabiliva inoltre la misura e la qualificazione dei personaggi o eroi che potevano avere diritto alla collocazione.
- (²) Il frontespizio dell'originale scrive: Favores Celestiales de Jesús y de María SS.ma y del Gloriosísimo Apostol de las Indias S. Francisco Javier experimentados en las Nuevas Conquistas y Nuevas Conversiones del Nuevo Reino de la Nueva Navarra desta America Septentrional Yncógnita, y Passo por tierra a la California en 35 grados de altura. Con su Nuevo Mapa Cosmográfico de estas Nuevas y dilatadas Tierras que hasta aora havian sido Yncógnitas. Dedicados a la Rl. Magd. de Felipo V Muy Católico Rey y Gran Monarca de las Españas y de las Yndias. (1699-1710). Il manoscritto in spagnolo si trova nell'Archivio Generale e Pubblico del Messico, Misiones, Tomo 27, fogli 183. Per la traduzione italiana: E.F. KINO, *Favori Celesti, cronaca della Pimería Alta*, a cura di G. MELLINATO, Provincia Autonoma di Trento, 1991. Per notizie sulle ricerche del Bolton si veda: H.E. BOLTON, *Rim of Christendom. A biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*, The MacMillan Company, New York, 1936, p. VIII.
- (³) Cfr. Grande Dizionario Enciclopedico UTET, Torino, 1970; voce: Chino.
- (⁴) E. RICCI, *Il Padre Eusebio Chini, Esploratore Missionario della California e dell'Arizona*, Milano, 1930.
- (⁵) Dall'atto battesimale conservato nell'Archivio Parrocchiale di Torra, villaggio vicino a Segno, si legge: «Die 10 augusti 1645. Eusebius filius Francisci Chini, et d.nae Margaritae coniugis, baptizatus fuit ministrantibus Ill.mo ac Nob.mo Rdo. Dom.o Francisco Arnoldo, Thai Rectore dign.mo et Rosa uxoris Eusebij Chini de Signo».
- (⁶) La Duchessa D'Averio, Maria Guadalupe de Lancaster, era una nobildonna ricca e influente presso la Corte di Madrid, che aveva istituito e mantenuto per quasi cinquant'anni un noto centro di informazione delle missioni delle Indie Occidentali e Orientali. Grazie al suo finanziamento furono possibili nuove iniziative nelle missioni d'Oltreoceano, le quali nel XVII sec. stavano subendo il declino delle istituzioni ufficiali. La Duchessa giocò un ruolo di indubbia importanza anche su Chino, il quale ottenne da lei un valido appoggio sia spirituale che materiale. La sincera amicizia che si instaurò tra i due, che pure non si conobbero mai di persona, è testimoniata da una fitta corrispondenza, di cui si conservano 20 lettere scritte dal Chino tra il 1680 e il 1687. Tale epistolario risulta essere molto ricco di informazioni sulla formazione del missionario e sui suoi primi 7 anni in America. Si vedano: F. ROSA nel prologo alla traduzione italiana della lettera di Chino alla Duchessa del 16 novembre 1680 e B. BOLOGNANI, *Padre e Pioniere*, Ed. Biblioteca PP. Francescani, Trento, 1983, p. 56.
- (⁷) Lettera scritta a Cadice, in latino il 16.11.1680; copia dell'originale si trova presso l'Associazione Chiniana a Segno.
- (⁸) H.E. BOLTON, *Il padre a cavallo. Un profilo di P. Eusebio Francesco Chino S.J. Apostolo dei Pima*, Associazione Culturale P.E.F. Chini, Segno, 1995, p. 31.
- (⁹) A questo proposito si veda: E.F. KINO, *Favori Celesti, cronaca della Pimería Alta*, a cura di G. MELLINATO, Provincia Autonoma di Trento, 1991, p. 17.
- (¹⁰) E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimería Alta*, op. cit., p. 78.
- (¹¹) Lettera alla Duchessa d'Averio, Siviglia, 14 dicembre 1680.
- (¹²) Adam Aigenler nativo di Termeno (Tirolo) tenne la cattedra di cartografia e di matematica all'Università di Ingolstadt. Di lui si conservano nell'Archivio dei Gesuiti a Roma le lettere scritte a Chino (ARSI, FG: Indipetae) e una piccola carta a colori della Provincia della Germania Superiore datata 1665 (ARSI, Mex 18).
- (¹³) Heinrich Scherer rimase sempre in contatto con il suo allievo, per uno scambio di dati e ricerche cartografiche e cosmografiche. Chino disegnò le mappe della Pimería Alta e della California sulla base di quelle che Scherer aveva stilato in Germania. Scherer da parte sua redasse carte aggiornate sulla base delle informazioni che tramite lettera riceveva dal suo allievo. Pubblicò un'opera colossale «Atlas Novus», contenente i

volumi: *Geographia Naturalis*, *Hierarchica* e *Politica* nei quali le informazioni riguardanti il Messico settentrionale sono frutto delle esplorazioni del Chino. Quest'opera è conservata presso l'Istituto di Scienze Storiche dei Gesuiti a Roma.

- (14) Lettera di Chino al Provinciale Bernardo Pardo; si veda: D. CALARCO, *L'Apostolo dei Pima, il metodo di evangelizzazione di Eusebio Francisco Chini*, EMI, Bologna, 1995, p. 129.
- (15) La lega era l'unità di misura di lunghezza usata in passato, il cui valore variava però di luogo in luogo e nel tempo. Negli scritti di Chino una lega corrisponde più o meno a quattro chilometri, per cui la Pimeria misurava circa 400 chilometri di lato.
- (16) La regione dei Moqui, popolazione oggi conosciuta come Hopi, si trovava oltre le rive settentrionali del fiume Gila.
- (17) Questi gruppi e soprattutto gli Apache furono fino al XIX secolo i nemici dichiarati degli abitanti della Pimeria, sia degli indigeni che dei colonizzatori. Ai tempi di Chino essi erano stanziati nelle valli a est e nord-est del fiume San Pedro, nella zona del Gila superiore e del Salt superiore.
- (18) E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimeria Alta*, op. cit., p. 21.
- (19) In una famiglia linguistica ci possono essere parentele linguistiche molto strette oppure lontane; le lingue uto-azteche del Messico sono del primo tipo, per cui gli Indiani Messicani parlavano un linguaggio strutturalmente simile, anche se questo non implicava necessariamente che essi dovessero sempre capirsi. (Cfr. R. UNDERHILL, *The Papago Indians of Arizona and their Relatives the Pima*, Ed. W.W. Beatty, New York, 1978, p. 7). La famiglia linguistica uto-azteca può essere suddivisa in quattro famiglie fondamentali: la lingua pima (parlata dai Pima Superiori, Papago, Sobaipuri, Pima Bajo e Tepehuan), cahita (Mayo e Yaqui), opata (Opata, Eudebe e Jova) e tarahumara (Tarahumara, Wariho e Concho). La famiglia linguistica confinante a nord-ovest con l'area uto-azteca è quella hokan, che caratterizza i gruppi Yuma, sia superiori che inferiori, con i quali Chino ebbe diversi contatti. (Cfr. W. STURTEVANT a cura di, *Indiani d'America; tribù, storia, cultura, vita quotidiana*, Ed. Idealibri, Milano, 1993, p. 46).
- (20) Cfr. T. BAHTI, *Southwestern Indian Tribes*, KC Publications, Las Vegas, 1989, p. 62; R. UNDERHILL, *The Papago Indians of Arizona and their Relatives the Pima*, op. cit., p. 6.
- (21) T. SHERIDAN, «Chini e i missionari stranieri nell'ottica indiana», in: AA.VV., *Padre Kino, l'avventura di Eusebio Francesco Chini (1645-1711)*, Atti del Convegno internazionale, Trento, 2-4 ottobre 1986, Provincia Autonoma di Trento, 1988, p. 55.
- (22) Va notato che il nome Rio Grande era stato dato inizialmente al fiume Gila, nella sua parte più occidentale, dall'immissione del Rio Azul alla confluenza con il Colorado. Il fiume venne ribattezzato con il nome di Rio dei Santi Apostoli o Rio di Gila quando Chino scoprì la spropositata grandezza del Colorado rispetto al prima detto Rio Grande. (Cfr. E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimeria Alta*, p. 77).
- (23) E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimeria Alta*, op. cit., p. 55.
- (24) E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimeria Alta*, op. cit., pp. 55-56, 52 e 76.
- (25) Le severe cerimonie di purificazione ed espiazione a cui erano sottoposti i guerrieri Pima sono state prese ad esempio dallo stesso Freud nello studio della nevrosi ossessiva. Si veda S. FREUD, *Totem e tabù*, Newton Compton Editori, Roma, 1988, p. 56.
- (26) Cfr. T. BAHTI, *Southwestern Indian Tribes*, op. cit., pp. 63-66.
- (27) Gli Apache vivevano in piccole unità basate su gruppi familiari estesi in via matrilineare e avevano adottato un sistema di vita seminomade con dimore temporanee e stagionali. Il massimo livello di organizzazione politica era la banda, non esistevano tribù, cioè il riconoscimento di una sovrastruttura comune, contrariamente a quanto tramandato dalla letteratura divulgativa.
- (28) Cfr. E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, The University of Mexico Press, Albuquerque 1942, p. 2.
- (29) Secondo il Dizionario di Etnologia la tribù amerindiana dei Pima costituiva nel 1958, quando il dizionario è stato scritto, il gruppo più puro di tutti gli Stati Uniti (98%). Non ho trovato conferme esatte sull'attendibilità di cifra, sebbene in tutti i testi venga

sottolineata la eccezionale sopravvivenza di alcuni gruppi Pima all'impatto con la civiltà europea. (R. BOSI, *Dizionario di Etnologia*, Ed. Mondadori, Milano, 1958).

- (30) Il nome di questo gruppo deriva dal loro capitano e principale cacicco El Soba (Cfr. E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimería Alta*, op. cit., p. 29).
- (31) E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimería Alta*, op. cit., p. 27.
- (32) I fiumi della Pimería Alta non sono permanenti. Nelle stagioni secche essi scorrono a intermittenza alternando tratti sotterranei a brevi tratti emersi, dove appunto si concentravano gli insediamenti. L'agricoltura veniva tuttavia praticata più o meno lungo tutto l'alveo grazie all'umidità della terra, ai laghetti e stagni lasciati dalle alluvioni e alla profonda struttura argillosa dei fondovalle. Nonostante le altissime temperature del Deserto di Sonora la quantità di limo presente nelle aree lungo i fiumi permette una grande tenuta d'acqua, e dunque sostiene una fitta vegetazione, indipendentemente dalla deficienza di sostanze organiche nel suolo e dall'abbondante concentrazione di sale. (Cfr. E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., p. 122). Nella zona prettamente desertica le temperature facilmente superano i 48°C d'estate e scendono sotto lo 0 d'inverno, mostrando tra l'altro una escursione termica tra il giorno e la notte che raggiunge i 35°C. Tenendo presente la grande variabilità che si riscontra nelle diverse zone, la precipitazione media annua nel Deserto di Sonora è di 23 cm, di cui la metà circa avviene in inverno e l'altra metà in estate. Tuttavia la particolare posizione del Deserto di Sonora, diversamente dagli altri deserti Nordamericani, permette due periodi distinti di umidità all'anno: piogge leggere e occasionali portate dai venti del Pacifico nel periodo da dicembre a marzo, brevi ma intense precipitazioni e violenti temporali provenienti dall'Atlantico nel periodo da luglio a settembre. (Cfr. E. EZCURRA, E. VELARDE, *Un deserto pieno di vita*, in: «OASIS/6», Ed. Musumeci, Roma 1986, p. 26; C.L. HELMS, *The Sonoran Desert*, The Arizona-Sonora Desert Museum Press, Tucson, 1986, p. 7; C.C. WILSON, *Organ Pipe Cactus*, Southwest Parks and Monuments Association, 1990, cap. 26).
- (33) Cfr. T. BAHTI, *Southwestern Indian Tribes*, op. cit., pp. 56-59, 62.
- (34) Cfr. R. UNDERHILL, *The Papago Indians of Arizona and their Relatives the Pima*, op. cit. p. 6.
- (35) Il loro nome ufficiale è stato Papago fino al 1989, anno in cui è stato riammesso quello originale Tohono O'otam (Cfr. T. BAHTI, *Southwestern Indian Tribes*, op. cit., p. 56). Per semplicità di esposizione e di comprensione sarà qui comunque mantenuto il nome Papago.
- (36) Cfr. T. BAHTI, *Southwestern Indian Tribes*, op. cit., pp. 56 e 62.
- (37) Cfr. W. STURTEVANT, *Indiani d'America; tribù, storia, cultura, vita quotidiana*, op. cit., p. 46.
- (38) L. VELARDE, «La primera relacion de la Pimería Alta», in: L.R. GONZALEZ, *Etnología y mision en la Pimería Alta 1715-1740*, Instituto de Investigaciones historica, Universidad de Mexico, 1977, p. 58.
- (39) Cfr. R. UNDERHILL, *The Papago Indians of Arizona and their Relatives the Pima*, op. cit., p. 8.
- (40) La comunità Papago era particolarmente chiusa e vi si poteva accedere solo per invito o per matrimonio. (Cfr. E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., p. 123).
- (41) Cfr. W. WASHBURN, *Indiani d'America*, Ed. Riuniti, Roma, 1991, pp. 63-64.
- (42) Con il termine sciamano si intende quella persona che si pone al servizio di una società in qualità di religioso professionista, grazie alla sua capacità di accedere ai poteri soprannaturali. Si differenzia dal sacerdote perché appartiene a società incapaci di mantenere istituzioni religiose istituzionalizzate e quindi è costretto a svolgere, accanto a queste prestazioni, anche le altre attività di sussistenza. (Cfr. BEALS, HOIJER, KLUCKHOHN, RUTH, OPLER, *Introduzione all'antropologia culturale*, Ed. Il Mulino, Bologna, 1973, pp. 444-449).
- (43) Cfr. W. WASHBURN, *Indiani d'America*, op. cit., pp. 60-62.
- (44) Cfr. W.W. HILL, *Notes on Pima law and tenure*, Berkeley California, in: *American Anthropologist*, vol. 38, 1936, pp. 586-589.

- (45) W. STURTEVANT, *Indiani d'America; tribù, storia, cultura, vita quotidiana*, op. cit., p. 46.
- (46) Cfr. R. UNDERHILL, *The Papago Indians of Arizona and their Relatives the Pima*, op. cit., pp. 30-31.
- (47) R. Cfr. UNDERHILL, *The Papago Indians of Arizona and their Relatives the Pima*, op. cit., p. 31.
- (48) W. WASHBURN, *Indiani d'America*, op. cit., p. 60.
- (49) R. Cfr. UNDERHILL, *The Papago Indians of Arizona and their Relatives the Pima*, op. cit., pp. 30-31.
- (50) Velarde nel 1716, per esempio, scrisse: «Nessuno ha un governo, né leggi, tradizioni o costumi con i quali governare; così ognuno vive libero, senza riconoscere in alcun villaggio la superiorità, se non in qualche indiano: quello che più parla, quello che incita a combattere con le nazioni nemiche, o che segnala il tempo per cacciare. A ponente quelli più seguiti negli anni passati erano l'indiano chiamato 'Soba', per il gruppo dei Soba, 'el Coro' per i Sobaipuri, (...). Tra gli altri indiani del nord fu molto seguito Francisco Pacheco, chiamato così per il capitano Pacheco, che gli fece da padrino di battesimo, ma volgarmente conosciuto con il nome di 'Coda di Anitra'». (Cfr. L. VELARDE, *La primera relacion de la Pimería Alta*, op. cit., p. 58).
- (51) Cfr. R. KONETZKE, *America centrale e meridionale*, Storia Universale, vol. 22, Ed. Feltrinelli, Milano, 1968, pp. 135-142.
- (52) Cfr. I. DE ANDA, *El Padre Kino, misionero y gobernante*, Ed. Xochitl, Messico, 1945, p. 108.
- (53) A testimonianza di ciò si legga da E.F. KINO, *Favore Celesti, Cronaca della Pimería Alta*, op. cit., p. 75: «Ci incontrammo con più di 40 indiani fra i più importanti di questi dintorni: fra di essi il capitano di San Raffaele, il capitano di El Comac e altri governatori, che venivano da 10, 20 e 30 leghe di distanza e ci ricevettero con croci che portavano in mano e che ci dettero. Subito si sparsero in varie parti per portarci molte vivande; e dopo altre 6 leghe di cammino arrivammo all'abbeveratoio di Nostra Signora della Mercede del Batoqui, dove si radunarono più di 200 persone. Si succedettero varie conversazioni dottrinali, che tenemmo io e pure i miei maestri di dottrina, specie verso il calar della notte, quando insegnammo loro il modo di battezzare in lingua pima nei casi di necessità e di moribondi, se può capitare, e talvolta capita, che non ci sia presente il sacerdote».
- (54) Cfr. I. DE ANDA, *El Padre Kino, misionero y gobernante*, op. cit., p. 105.
- (55) Cfr. D. CALARCO, *L'apostolo dei Pima*, op. cit., p. 58.
- (56) Quando Chino arrivò in Pimería Alta altri gesuiti da tempo operavano nei territori più a sud. Vicino al limite settentrionale della terra allora colonizzata c'era la missione di San Josè di Matapè, a sud del Rio Sonora, in cui fino a 5 anni prima del suo arrivo aveva operato il gesuita sardo Daniel Angelo Marras. È importante citare la sua opera, perché dal punto di vista economico fu di esempio per ciò che Chino fece qualche anno dopo più a nord. Egli imparò rapidamente la lingua degli indigeni, conquistò l'ammirazione della gente e trasformò le nuove missioni in centri agricoli produttivi. Iniziò chiedendo e scambiando 600 capi di bestiame d'allevamento con le missioni della regione sud di Sonora e gradualmente creò un tale movimento di scambio che quando se ne andò da Matapè nel 1681 il numero dei capi di bestiame era di oltre 50.000 unità. Lo stesso fece con la produzione agricola, che crebbe così tanto da essere accusato dai contadini spagnoli della regione di sovrapproduzione e di inflazionare i loro mercati. Tra i religiosi che collaborarono con Chino il più famoso era Padre Augustin de Campos, il quale nel 1693 venne assegnato alla missione di San Ignacio de Caborca, presso Magdalena. Egli curava le missioni interne, quando Chino si spingeva lontano verso i confini del deserto per conoscere altri gruppi indigeni e portare loro semi e bestiame. Con le parole di Polzer, se «Kino spese 24 anni per segnare la Pimería sulle mappe; Campos spese 43 anni per mantenerla segnata». (C.W. POLZER, *Eusebio Kino, Padre dell'Alta Pimería*, testo non ancora edito, cap. 2).
- (57) Un aiuto valido e costante di cui si avvalse Chino per la conoscenza della Pimería e dei suoi abitanti, per lo svolgimento di attività economiche presso di loro e per il mante-

nimento degli equilibri militari in quella terra, fu quello datogli da Juan Matheo Manje, capitano dell'esercito in Pimeria Alta.

- (58) E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimeria Alta*, op. cit., p. 16.
- (59) E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., p. 75.
- (60) T. SHERIDAN, *Chini e i missionari stranieri nell'ottica indiana*, op. cit., p. 57.
- (61) E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., pp. 74-75.
- (62) E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimeria Alta*, op. cit., p. 229.
- (63) T. SHERIDAN, *Chini e i missionari stranieri nell'ottica indiana*, op. cit., pp. 57-58.
- (64) I Papago non adottarono la coltura del grano nello stesso modo in cui lo fecero i Pima a causa della carenza d'acqua, tuttavia anch'essi ne seminavano piccoli appezzamenti dove l'umidità lo permetteva.
- (65) Cfr. E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., p. 114.
- (66) Dopo successive trebbiature che avevano lo scopo di staccare tutti i grani dalle spighe, in una giornata ventosa, i chicchi venivano messi in grosse ceste e lasciati cadere un po' alla volta in modo tale da eliminare la pula con l'aiuto del vento. La conservazione avveniva in ceste come quelle utilizzate per il mais. Quando era necessaria la farina di grano, i chicchi, ammorbidenti nell'acqua e messi in un mortaio di legno, venivano pestati con un pestello di pietra. (Cfr. E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., pp. 204-205).
- (67) Cfr. E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., pp. 205-206.
- (68) A questo proposito in una delle relazioni del capitano Manje, il quale nel giugno del 1694 stava accompagnando Chino e il missionario Gilg tra i Pima di San Miguel del Tupo, è riportato lo stupore di Chino nel vedere che queste popolazioni già stavano coltivando del lino europeo, sebbene con un risultato più grezzo. (Cfr. E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., p. 74).
- (69) Chino fu il primo a portare il grano anche tra le popolazioni del Colorado, infatti da una sua relazione del 1702 si legge: «Arrivai fino a San Marcello, da dove con il capitano Comac, spedii il frumento da semina presso il Rio Colorado e le popolazioni degli Yuma e Quiquima, cioè grano e semente che da quelle parti non si erano mai visti né si conoscevano, per sperimentare se attecchiva, come attecchì in quelle nuove e fertili terre, e produce molto bene». (E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimeria Alta*, op. cit., p. 126).
- (70) T. SHERIDAN, *Chini e i missionari stranieri nell'ottica indiana*, op. cit., p. 58. A questo proposito, riferendosi alla Pimeria, Manje scrisse nel 1695 in una lettera indirizzata a Chino: «Questa messe di anime va diventando fertile. Col tempo essa tende a essere floridissima, come avviene nei campi, in cui attraverso l'irrigazione la terra si rende fertile e la messe del frumento è portata all'esuberanza». (E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimeria Alta*, op. cit., p. 42).
- (71) E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., p. 75 e 76.
- (72) E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., p. 117.
- (73) Il cocomero ha avuto un'integrazione tanto profonda nelle abitudini degli indiani che oggi tutti gli informatori delle ricerche etnografiche lo considerano erroneamente aborigeno. Tale successo del cocomero può essere attribuito al fatto che esso cresceva agevolmente su terreno sabbioso e con «irrigazione» a inondazione, che può essere conservato fresco fino all'inverno, ma anche senza dubbio per la grande quantità d'acqua da esso contenuta. Nel 1902 venne osservato che quello dei cocomeri era uno dei più importanti raccolti Pima, i quali li mangiavano almeno sei mesi all'anno. Per quanto riguarda i Papago, informatori riportano che questo popolo del deserto non si muoveva senza prima avere fatto una buona scorta di cocomeri da portare con sé. (Cfr. E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., p. 118).
- (74) I piselli, così come pure i ceci e le lenticchie ebbero una diffusione generalizzata giacché per la loro coltivazione potevano essere adottati gli stessi sistemi utilizzati tradizionalmente per i fagioli. Il vantaggio di questi legumi, oltre alle loro considerevoli proprietà

nutritive, era che la stagione di raccolta era aperta e quindi i singoli baccelli potevano essere raccolti e consumati gradualmente nell'arco di diversi mesi.

- (75) Cfr. E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., pp. 148-149.
- (76) Le cerimonie legate alle attività di sussistenza costituivano un aspetto distintivo degli indiani in generale; tuttavia i Pima e i Papago, rispetto ad esempio alla società Pueblo, avevano sviluppato un ritualismo limitato. Tra i due gruppi tuttavia la maggiore elaborazione cerimoniale la si trovava tra i Pima, sebbene le cerimonie Papago si siano meglio conservate nel tempo.
- (77) Cfr. G. FASOLI, *L'America Latina nel periodo coloniale, aspetti e momenti*, Ed. Patron Riccardo, Bologna, 1962, p. 123.
- (78) Cfr. G. FASOLI, *L'America Latina nel periodo coloniale*, op. cit., p. 117.
- (79) Cfr. G. FASOLI, *L'America Latina nel periodo coloniale*, op. cit., pp. 144-146.
- (80) Cfr. G. FASOLI, *L'America Latina nel periodo coloniale*, op. cit., pp. 123-125.
- (81) Per citare un esempio di tale collaborazione si vuole qui riportare un brano riguardante l'aiuto prestato dalle missioni di Chino a quelle vicine di Francesco Javier Saetta: «Poi verso metà di novembre il venerabile padre stabilì di andare a raccogliere fra i padri delle vecchie missioni un'elemosina per la sua nuova frazione e per la fabbrica della chiesa. Come gli avevo promesso, io gli diedi 100 capi di bestiame maggiore e altrettanti di minuto, 60 misure di frumento e di mais e un branco di cavalle». (E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimería Alta*, op. cit., p. 32).
- (82) Quest'ultima in particolare era la meta privilegiata delle eccedenze di produzione delle missioni di Chino. Qui infatti operava Padre Juan Maria Salvatierra, con il quale Chino collaborò per tutta la vita nel tentativo di sviluppare le missioni al di là del Golfo, che lui per primo aveva tentato di fondare. Testimonianza dell'inizio di tale collaborazione, avvenuta nel 1690 in occasione della visita di Salvatierra alle missioni della Pimería, è la citazione di Chino in cui si dice: «In tutti questi viaggi il padre visitatore ed io parlammo della Missione della California, che era stata sospesa, dicendo che queste terre fertillissime e valli della Pimería potrebbero supplire a quelle più scarse e sterili della California». (Cfr. E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimería Alta*, op. cit., p. 28). Per la realizzazione di tale progetto inoltre Chino cominciò, con il permesso del padre provinciale, la costruzione di un vascello che doveva servire per attraversare il Golfo di California e portare gli aiuti alle missioni di Salvatierra. «Sul luglio entrai fra la popolazione di El Soba assieme col tenente Giovanni Matteo Manje e demmo inizio alla costruzione di una barca tagliando legna e larghe tavole. Il resto di legname, tavole, travetti ed altro furono lavorati qui a Nostra Signora dei Dolori con l'idea di portare al mare tutti i pezzi della barca, trasportati dai muli e poi lì montarla, inchiodarla, catramarla, rovesciarla e poi passare alla vicina California». (Cfr. E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimería Alta*, op. cit., p. 29). Il progetto venne però bloccato dal padre visitatore Burgos. (Per questo argomento si veda: H.E. BOLTON, *Rim of Christendom*, op. cit., p. 282).
- (83) G. FASOLI, *L'America Latina nel periodo coloniale, aspetti e momenti*, op. cit., p. 145.
- (84) E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimería Alta*, op. cit., p. 77.
- (85) Si veda a questo proposito la citazione di Manje del 1699, riportata in: T. SHERIDAN, *Chini e i missionari stranieri nell'ottica indiana*, op. cit., p. 59.
- (86) Queste venivano utilizzate per lo più come coperte e materassi. Ce ne riferisce Manje, il quale scrisse a proposito dell'umiltà di Chino che egli «non ebbe mai un letto con più di due coperte di pelle di vitello». (J.M. MANJE, *Luz de Tierra Incognita en la America Septentrional y Diario de las Exploraciones en Sonora*, Archivo General de la Nación, tomo X, Mexico, 1926).
- (87) E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimería Alta*, op. cit., p. 229.
- (88) G. FASOLI, *L'America Latina nel periodo coloniale, aspetti e momenti*, op. cit., p. 12.
- (89) E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., p. 75.
- (90) T. SHERIDAN, *Chini e i missionari stranieri nell'ottica indiana*, op. cit., p. 59.

- (⁹¹) Cfr. I. DE ANDA, *El Padre Kino, misionero y gobernante*, op. cit., p. 79.
- (⁹²) Le esplorazioni e le importanti scoperte geografiche che Chino fece durante i 24 anni di attività in Messico meriterebbero una approfondita trattazione a parte, che non può essere svolta in questa sede. Ma non è lontana dal vero l'affermazione contenuta nel citato testo di De Andía (p. 86), secondo la quale Chino «fu il miglior conoscitore dei territori che comprendevano le due Pimerías, Alta e Bassa; sia quelli che appartengono al Messico, che quelli che si trovano attualmente nel territorio degli Stati Uniti; fu colui che conosceva meglio quella vasta regione, ma soprattutto fu il primo che la esplorò con piena consapevolezza».
- (⁹³) Cfr. I. DE ANDA, *El Padre Kino, misionero y gobernante*, op. cit., p. 78.
- (⁹⁴) Cfr. I. DE ANDA, *El Padre Kino, misionero y gobernante*, op. cit., pp. 87-88.
- (⁹⁵) Cfr. I. DE ANDA, *El Padre Kino, misionero y gobernante*, op. cit., p. 84.
- (⁹⁶) I. DE ANDA, *El Padre Kino, misionero y gobernante*, op. cit., p. 77.
- (⁹⁷) I gruppi che maggiormente si basavano sulla pesca erano in realtà quelli più nordoccidentali. Chino scrisse infatti durante la spedizione del febbraio 1699 lungo il Gila: «Gli abitanti delle sponde del fiume sono tutti pescatori, e usano reti e altri strumenti coi quali pescano tutto l'anno; si sostentano col pesce abbondante e l'aggiunta di mais, fagioli e zucche». Inoltre: «In alcuni luoghi ci diedero tanto e così buon pesce, che lo davano alla gente come razione, alla maniera con cui si dà carne di vacca dove abbonda». Della spedizione fatta l'anno dopo verso la confluenza tra il Gila e il Colorado, egli ancora scrisse: «Durante il viaggio ci diedero da mangiare molto pesce, sia crudo sia arrostito». (E.F. KINO, *Favore Celesti, Cronaca della Pimería Alta*, op. cit., p. 55, 56 e 77).
- (⁹⁸) R. UNDERHILL, *The Papago Indians of Arizona and their Relatives the Pima*, op. cit., p. 38.
- (⁹⁹) L'osservazione, riportata da Castetter e Bell, venne fatta e documentata da Whittemore.
- (¹⁰⁰) Cfr. E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., pp. 45-46.
- (¹⁰¹) Cfr. R. UNDERHILL, *The Papago Indians of Arizona and their Relatives the Pima*, op. cit., p. 39.
- (¹⁰²) Cfr. E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., p. 180.
- (¹⁰³) Cfr. R. UNDERHILL, *The Papago Indians of Arizona and their Relatives the Pima*, op. cit., p. 39.
- (¹⁰⁴) Cfr. E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, op. cit., p. 47.
- (¹⁰⁵) Durante la costruzione del villaggio di San Bruno in Bassa California, Chino annotò: «12 marzo. La scarsità di razioni adesso minacciava di rallentare la costruzione e di diminuire la lealtà dei nativi. È incredibile quanto duramente questi Indiani, donne e uomini, lavorano alacremente nel portare pietre e creta per le pareti delle fortificazioni ed i bastioni in costruzione. È vero che si continuò a dare loro delle razioni di granoturco per la loro opera e lavoro, ma durante queste ultime tre, quattro o cinque settimane la quantità diminuì e l'Ammiraglio mi disse che ora egli non aveva né granoturco o altro da dare loro. Per parte mia potevo loro offrire pochi fagioli, tortillas di farina di frumento, un po' di pinole (cioccolata di vaniglia), granoturco e frumento che ebbi in carità dai padri missionari di Hiaqui, Matapè e Mayo. (...) 23 aprile. Si poté notare che erano presenti pochi o quasi nessuno ad aiutare, come al solito nella costruzione degli edifici, ed anche quei pochi lo facevano di malavoglia. La ragione di tutto ciò si doveva cercare nel misero compenso e forse non offerto a tempo opportuno, consistente in due o tre tortillas ed altre cosucce distribuite per i 30 o 40 indiani o più. Infatti, dalla rancheria di San Ysidro non ne venne alcuno, tanto da sospettare che tutti si fossero ritirati. Ma dopo che la paga è stata aumentata, essi sono tornati al lavoro. (...) 2 maggio. Tutti ora vennero dalle rancherie, come al solito a portare pietre, creta, acqua e legna da fuoco per il campo e fieno per i cavalli, di grande aiuto nella costruzione. Tutto questo con grande sorpresa da parte nostra per la docilità di tanti buoni indiani». (Cfr. F.C. LOCKWOOD, *With Padre Kino on the Trail*, University of Arizona Bulletin, Social Science Bulletin N. 5, University of Arizona, Tucson, 1934, pp. 53-55).
- (¹⁰⁶) E.F. KINO, *Favore Celesti, Cronaca della Pimería Alta*, op. cit., p. 151.
- (¹⁰⁷) D. CALARCO, *L'apostolo dei Pima*, op. cit., p. 260.

- AA.VV., «Padre Kino, l'avventura di Eusebio Francesco Chini (1645-1711)», in: *Atti del Convegno internazionale*, Trento, 2-4 ottobre 1986, Provincia Autonoma di Trento, 1988, p. 442.
- American Anthropologist, Organ of the American Anthropological Association, the Anthropological Society of Washington, and the American Ethnological Society of New York, Ed. Lowie R.H., Berkeley, California.
- Atto battesimale di Eusebio Chino in: «Archivio Parrocchiale» di Torra, Segno di Taio, Trento.
- T. BAHTI, *Southwestern Indian Tribes*, KC Publications, Las Vegas, 1989, p. 72.
- T. BAHTI, *Southwestern Indian Ceremonials*, KC Publication, Las Vegas, 1987, p. 64.
- BEALS, HOIJER, KLUCKHOHN, RUTH, OPLER, *Introduzione all'antropologia culturale*, Ed. Il Mulino, Bologna, 1973, p. 751.
- B. BOLOGNANI, *Padre e pioniere*, Ed. Biblioteca PP. Francescani, Trento, 1983, p. 433.
- H.E. BOLTON, *Il padre a cavallo. Un profilo di P. Eusebio Francesco Chino S.J. Apostolo dei Pima*, Associazione Culturale P.E.F. Chini, Segno. 1995, pp. 123-90.
- H.E. BOLTON, *Rim of Christendom. A biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*, The MacMillan Company, New York, 1936, p. 644.
- R. BOSI, *Dizionario di Etnologia*, Ed. Mondadori, Milano, 1958, p. 364.
- D. CALARCO, *L'apostolo dei Pima, il metodo di evangelizzazione di Eusebio Francisco Chini*, EMI, Bologna, 1995, p. 348.
- E. CASTETTER, W. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture*, The University of Mexico Press, Albuquerque, 1942, p. 244.
- E. CHINO, *Lettere alla Duchessa d'Averio*. Originali in: *The Huntington Library*, San Marino, California; si veda anche bibliografia di D. CALARCO, *L'apostolo dei Pima, il metodo di evangelizzazione di Eusebio Francisco Chini*, EMI, Bologna, 1995.
- I. DE ANDA, *El Padre Kino, misionero y gobernante*, Ed. Xochitl, Messico, 1945, p. 188.
- E. EZCURRA e E. VELARDE, *Un deserto pieno di vita*; in: «OASIS/6», Ed. Musumeci, Roma, 1986, pp. 24-45.
- G. FASOLI, *L'America Latina nel periodo coloniale, aspetti e momenti*, Ed. Patron Riccardo, Bologna, 1962, p. 204.
- S. FREUD, *Totem e tabù*, Newton Compton Editori, Roma, 1988, p. 56.
- C.L. HELMS, *The Sonoran Desert*, The Arizona-Sonora Desert Museum Press, Tucson, 1986, p. 48.
- W.W. HILL, «Notes on Pima law and tenure», Berkeley California; in: *American Anthropologist*, vol. 38, 1936, pp. 586-589.
- E.F. KINO, *Favori Celesti, Cronaca della Pimeria Alta*, a cura di Melinato Giuseppe, Provincia Autonoma di Trento, 1991, p. 233.
- R. KONETZKE, «America centrale e meridionale», in: *Storia Universale* vol. 22, Ed. Feltrinelli, Milano, 1968, p. 385.
- F.C. LOCKWOOD, *With Padre Kino on the Trail*, University of Arizona Bulletin, Social Science Bulletin N. 5, University of Arizona, Tucson, 1934, p. 142.
- J.M. MANJE, *Luz de Tierra Incognita en la America Septentrional y Diario de las Exploraciones en Sonora*, Archivo General de la Nation, tomo X, Mexico, 1926.
- C.W. POLZER, *Eusebio Kino, Padre dell'Alta Pimeria*, nuova traduzione italiana di Rossi Paolo; testo non ancora edito.
- E. RICCI, *Il Padre Eusebio Chini, Esploratore Missionario della California e dell'Arizona*, Milano, 1930, p. 198.

- F. ROSA, *Prologo alla traduzione italiana della lettera di Chino alla Duchessa d'Averio del 16 novembre 1680*.
- T. SHERIDAN, «Chini e i missionari stranieri nell'ottica indiana», in: AA.VV., *Padre Kino, l'avventura di Eusebio Francesco Chini (1645-1711)*, Atti del Convegno internazionale, Trento, 2-4 ottobre 1986, Provincia Autonoma di Trento, 1988, p. 442.
- W. STURTEVANT (a cura di), *Indiani d'America; tribù, storia, cultura, vita quotidiana*, Ed. Idealibri, Milano, 1993, p. 256.
- R. UNDERHILL, *The Papago Indians of Arizona and their Relatives the Pima*, Ed. W.W. Beatty, New York, 1978, p. 63.
- UTET, *Grande Dizionario Enciclopedico*, Torino, 1970.
- L. VELARDE, «La primera relacion de la Pimería Alta», in: L.R. GONZALEZ, *Etnología y mision en la Pimería Alta 1715-1740*, Instituto de Investigaciones historica, Universidad de Mexico, 1977, p. 27-88.
- W. WASHBURN, *Indiani d'America*, Ed. Riuniti, Roma, 1991, p. 313.
- C.C. WILSON, *Organ Pipe Cactus*, Southwest Parks and Monuments Association, 1990, cap. 27.

Il Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna e l'intervento di Giuseppe Šebesta per una «via dei musei»

di Johnny
GADLER

L'occhio non vede cose ma figure di cose che significano altre cose.
(Italo Calvino, «Le città invisibili»)



Scorrendo la biografia di Giuseppe Šebesta ne traspare una figura alquanto poliedrica, capace di proporsi con fantasia e con genialità nelle imprese più disparate, talvolta contraddistinta da un vibrante piglio polemico, mai comunque attestata su posizioni banali o accomodanti. Il percorso umano e professionale di Šebesta sembra svolgersi in un perenne stato di mobilitazione, alimentato da un'innata e irrefrenabile curiosità, nonché dall'impavido gusto della sfida, da un incessante desiderio di temprare le proprie attitudini nell'individuazione di «quelle infinite testimonianze di vita che chiariscono, nell'ambiente scelto, l'esperienza e quindi la evoluzione ascendente di un clan, di un popolo» (1). Tali peculiarità caratteriali finiscono per disvelare i processi mediante i quali Šebesta è giunto ad assumere i panni ora del regista – si ricordino i filmati di animazione, i documentari scientifici e di folklore – ora del dirigente di laboratorio, dello scrittore, del pittore, del docente universitario, dell'etnografo – notevole il suo apporto agli studi afferenti gli usi, i costumi, le fiabe, gli attrezzi di lavoro delle varie genti – e del «costruttore di modelli museali» (2). Da quest'ultima attività, probabilmente la più cara a Šebesta, scaturirono, nel volgere di nemmeno un decennio, il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina e il Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna, due delle più interessanti e innovative istituzioni museografiche prodotte in Italia dall'*humus* culturale degli anni '70, contesto storico alquanto prodigo di iniziative improntate alla disciplina etnografica, sebbene sovente inficiate da approcci eccessivamente *romantico-nostalgici*. Se il ruolo assunto da Šebesta nell'allestimento del Museo di San Michele all'Adige appare piuttosto noto, non altrettanto manifeste, forse, risultano le vicende che videro il Nostro protagonista in terra di Romagna.

Questo scritto si propone quale contributo a tale conoscenza.

Sul finire degli anni '60 a Santarcangelo di Romagna operava un gruppo di volontari fortemente impegnato in una serie di ricerche sul territorio al fine di rinvenire i *segni* del proprio passato ⁽³⁾. Da tali indagini sortì il ritrovamento di alcuni reperti archeologici di notevole interesse e, soprattutto, il ricupero di numerose testimonianze della civiltà contadina, che i radicali mutamenti socio-economici dell'epoca avevano reso, agli occhi dei più, *inculturate* nelle forme e obsolete nei mezzi. Qualche componente di detta équipe di rilevamento si esprime affinché il materiale fino a quel momento acquisito trovasse collocazione, quasi con funzione di arredo urbano, nei luoghi strategici e più suggestivi del centro storico. Una simile soluzione sarebbe però stata praticabile unicamente per i reperti più resistenti alle intemperie, quali ad esempio le macine, mentre si rendeva improponibile per tutti quegli oggetti la cui *matericità* esigeva ambiti di conservazione capaci di preservare sia dagli agenti atmosferici che dalla incuria dell'uomo, garanzie che solo un sistema museale può assicurare appieno.

All'inizio degli anni '70 il sindaco di Santarcangelo Romeo Donati, constatato che l'entusiasmo e la dedizione dei volontari non aveva subito flessioni di sorta, si fece interprete della necessità di procedere all'istituzione di un museo che includesse nelle proprie sale, secondo ben determinati principi metodologici, tutto il materiale emerso dalla campagna di ricerca, perseguendo così la tutela dell'identità storica della città e del territorio circostante, nonché un'offerta turistica culturalmente più qualificata, che si proponesse quale risultante di un miglior rapporto di interazione tra le peculiarità della riviera e dell'entroterra.

Donati promosse quindi un incontro con Andreina Tripponi, direttrice del Museo Archeologico di Rimini – che in quegli anni andava teorizzando l'opportunità di un decentramento degli istituti museali, in modo tale che i reperti rinvenuti rimanessero nei rispettivi comuni di pertinenza per essere poi organizzati in sistemi *expografici* – al fine di valutare le strategie da porre in atto a livello circondariale. I punti programmatici che scaturirono da quella circostanza si rivelarono basilari per configurare il futuro assetto del sistema museale nell'area riminese. Si convenne infatti che Rimini avrebbe proseguito nello svolgimento del *tema* archeologico, che il comune rivierasco di Cattolica avrebbe invece avviato un programma di ricerca sulla «civiltà marinara», mentre sarebbe stata prerogativa della città di Santarcangelo l'analisi e la documentazione della «civiltà contadina» della Bassa Romagna.

Grande merito di Donati appare l'intuizione che, se nel costituendo museo non si fosse riusciti a compiere un intervento di elevato spessore scientifico, l'iniziativa avrebbe finito per arenarsi oppure per confon-

dersi con altre operazioni museografiche poste in essere in quel periodo, senza tuttavia produrre nulla di incisivo e, soprattutto, di durevole. Abbisognava, pertanto, l'individuazione di un progettista di chiara fama, che fosse in grado di conferire autorevolezza al progetto museale della città e di seguire con competenza tutte le fasi dell'allestimento. A tale proposito Andreina Tripponi invitò gli amministratori santarcangiolesi a interpellare l'etnologo Giuseppe Šebesta, di cui aveva potuto ammirare la rigorosa e sorprendente realizzazione del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all'Adige ⁽⁴⁾. Il suggerimento, alla prova dei fatti, si rivelò davvero prezioso.

L'intervento di Giuseppe Šebesta

I primi contatti informali tra Šebesta e il comune di Santarcangelo risalgono all'autunno del 1972, allorché il fondatore del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina venne invitato dal sindaco Donati a recarsi nella cittadina romagnola, al fine di stendere un piano di fattibilità circa un allestimento museale di impronta etnografica. Šebesta si accinse a tale incarico non privo di perplessità, in quanto l'estensione del territorio su cui condurre le indagini – limitato com'era da un lato dal mare e dall'altro dal raggio d'azione del Museo Etnografico di Forlì, con il quale il Nostro desiderava non interferire – appariva piuttosto ristretta. Ciononostante, effettuata una serie di sopralluoghi nelle campagne circconvicine alla città, Šebesta immediatamente realizzò come Santarcangelo – «per l'Appennino che geograficamente crea una frattura condizionando e diversificando tipi di vita, per il mare su cui si affaccia e ha concesso ai suoi uomini una esperienza marinara, per l'entroterra con volti e sfumature molteplici, per la sua posizione di cuneo fra regioni ed esperienze diverse» ⁽⁵⁾ – si proponesse quale ambito privilegiato in cui situare una struttura museografica. Questa fascia di Romagna, inoltre, si mostrava ancora capace di attestare la persistenza di strumenti altrove irrimediabilmente scomparsi. Šebesta rimase difatti particolarmente sorpreso nel constatare come, in un'area nella quale la meccanizzazione agraria era già diffusamente penetrata, si potessero presentare casi – per quanto sparuti – di contadini che svolgevano le loro abituali mansioni mediante l'utilizzo di badili interamente realizzati in legno, attrezzi, questi, ormai caduti in disuso a cominciare dal XVI secolo. Analoga reazione di stupore dovette provare allorquando, nel centro storico della città, si imbatté in un superbo mangano risalente al XVII secolo, perfettamente funzionante e, per di più, ancora impiegato a pieno ritmo nel ciclo produttivo di una stamperia il cui proprietario, Alfonso Marchi, custodiva – nel retrobottega fra stampi di forma e genere vari – una copia dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert ⁽⁶⁾.

L'esito ampiamente positivo delle ricerche condotte sul territorio avviò definitivamente il progetto museale di Santarcangelo. Al principio del 1973 Donati organizzò una conferenza affinché Šebesta potesse pubblicamente illustrare le iniziative che intendeva intraprendere per la realizzazione del museo (7), mentre il 21 maggio fu una delegazione di santarcangiolesi a recarsi a San Michele all'Adige per una visita di studio al Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina (8).

Il 6 giugno dello stesso anno il consiglio comunale di Santarcangelo deliberò favorevolmente in merito alla proposta della giunta municipale di istituire un museo etnografico degli Usi e Costumi della Gente di Romagna (9). La progettazione del Museo venne assegnata a Šebesta (10), il quale assunse pure la direzione del Comitato Etnografico, specificamente nominato per effettuare la campagna di ricerca sul campo e composto per lo più dal nucleo iniziale di volontari (11). Nell'atto di affidare il coordinamento degli interventi per il nascente complesso museale a Šebesta – studioso totalmente estraneo all'intelligenza romagnola, nonché a qualsivoglia frequentazione politica – la classe dirigente dell'epoca denotò una inusitata lungimiranza, perseguendo con coraggio il superamento di qualsiasi tentazione campanilistica e di ogni logica partitocratica.

Šebesta dal canto suo, pur accogliendo con viva soddisfazione la notizia circa il conferimento dell'incarico, asseriva, in una missiva al Sindaco datata 4 settembre 1973, di voler rinunciare al proprio compenso per quell'anno – ma così fece anche in seguito – affinché il comune si trovasse nella condizione di finanziare un giovane volenteroso del luogo, che si fosse assunto il delicato compito di coordinare le ricerche durante i prolungati e inevitabili periodi di assenza da Santarcangelo del professore stesso (12). Šebesta infatti, a cagione degli impegni che lo legavano a San Michele all'Adige, avrebbe potuto recarsi in Romagna soltanto durante le proprie ferie oppure le domeniche e i lunedì, giorni di chiusura del Museo di cui era direttore.

Il 10 ottobre 1973 si tenne la prima riunione del Comitato Etnografico, nella quale le questioni dibattute riguardarono essenzialmente problemi organizzativi e l'inderogabile esigenza del reperimento di una sede museale (13). Tuttavia questi primi incontri si trasformarono soprattutto in un formidabile strumento di coesione tra quanti, ormai da qualche anno, si stavano prodigando acciocché l'iniziativa si concretasse. Lo stesso Donati esprimeva a Šebesta il proprio compiacimento in tal senso:

«Le sono vivamente grato per l'opera preziosissima svolta durante la sua permanenza a Santarcangelo. La Sua presenza, la Sua competenza infatti hanno permesso di unire e impegnare un gruppo di cittadini attorno al progetto del Museo etnografico e di far decollare verso la sua realizzazione, il Museo medesimo» (14).

Il 28 novembre 1973 Alfonso Marchi, sulla base delle indicazioni fornite da Šebesta, venne investito del ruolo di coordinatore nelle operazioni di raccolta dei reperti etnografici ⁽¹⁵⁾. Tale scelta fu dettata, oltre che dalla competenza dimostrata da Marchi, dalla sua attività, legata alla stamperia e alla compravendita di oggetti di antiquariato, che lo avrebbe posto nella condizione di intrattenere frequenti colloqui con numerose persone di Santarcangelo e dei comuni limitrofi ⁽¹⁶⁾.

Il complesso expografico

Se nella sfera dei *contenuti* il museo si propone quale «luogo dove l'accumulazione prende la forma del valore» ⁽¹⁷⁾, la *scatola* museale può configurarsi quale *spazio* scenico designato a inglobare tale accumulazione sotto forma di sistema organizzato. La *organizzazione* a cui si allude non comporta necessariamente un abbandono al «delirio tassonomico» – ossia alla tentazione di «mettere ordine accumulando laddove [ordine] non ce n'è» ⁽¹⁸⁾ – bensì suggerisce il perseguimento di un delicato, neppure risolutivo equilibrio; un'*invenzione* che, in definitiva, scaturisca – più che dalla *staticità* degli elementi in gioco o dall'assenza di tensioni e di discrepanze – dalla *ri-soluzione* e *ri-composizione*, all'interno del *sistema museo*, dei conflitti inevitabilmente innescati dalle operazioni di *museificazione*.

Potremmo anche affermare che:

«Il museo trae i propri oggetti da un sistema, il museo crea un sistema, il museo esce dal proprio carattere di contenitore di un sistema creato, di un sistema virtuale, quando includendo il pubblico diviene sistema esso stesso» ⁽¹⁹⁾.

Dalla complessa compenetrazione che si consuma tra i «due inscindibili protagonismi» ⁽²⁰⁾, ovverossia tra un *oggetto interpretato* (il reperto) e un *soggetto interpretante* (il fruitore), viene a originarsi una prorompente necessità di spazi museografici di raccordo specificatamente ideati al fine di accogliere e risolvere le peculiari difformità presentate da ciascuno dei due *protagonismi* in questione. Il pieno soddisfacimento di tali prerogative sembra potersi compiere solo praticando soluzioni architettoniche pensate *ad hoc*; appare quindi logica l'esigenza di strutture *expografiche* progettate ex novo. Esigenza questa, a dire il vero, assai sacrificata nel panorama italiano delle sedi museali afferenti le collezioni a carattere demo-etno-antropologico. Infatti, pressoché nella totalità dei casi, tali istituzioni museali hanno tratto ospitalità da edifici – di valore storico più o meno accentuato – preesistenti, con tutte le limitazioni che simili interventi possono comportare sul piano dell'allestimento. Senza voler addentrarci oltre nella disamina

delle ragioni che determinarono tale situazione, qui si intende solo ribadire come anche musei reputati innovativi – quali si configuravano, appunto, quelli di San Michele e di Santarcangelo – non seppero o, meglio, non poterono sottrarsi a questa consuetudine in materia di architetture museali.

Una delle prime questioni sollevate da Šebesta a Santarcangelo fu proprio quella del reperimento di un *contenitore* museale. Vennero vagliate numerose ipotesi, tutte comunque orientate al riuso di spazi preesistenti, concepiti per finalità certamente non espositive e storicamente ben connotati, mentre l'eventualità di procedere a un'edificazione ex novo non venne mai presa in considerazione.

Una possibile soluzione fu rappresentata dalla duecentesca rocca malatestiana, ma l'idea venne presto accantonata sia perché l'edificio risultava di proprietà privata sia perché gli spazi erano troppo angusti e gli accessi ai vari piani presentavano caratteristiche difficilmente conciliabili con le esigenze di un moderno percorso museale. Nemmeno l'ipotesi di acquisire alcuni ambienti del convento dei Cappuccini, eretto tra il 1654 e il 1661, conobbe miglior sorte.

Il suggerimento di ricorrere al reimpiego dell'ex industria di laterizi S.A.L.C.I. venne invece scartato da Šebesta perché reputata soluzione poco soddisfacente, sia sotto il profilo delle condizioni di staticità del fabbricato – alquanto precarie – che per l'ubicazione non propriamente ottimale del complesso, il quale appariva piuttosto soffocato dalla collina sovrastante. Šebesta in seguito ipotizzò l'utilizzo di una grande fattoria che sorgeva nei pressi della Pieve, appena fuori Santarcangelo. Tale progetto sarebbe rientrato in un piano di recupero e di salvaguardia delle case coloniche che l'Ufficio Urbanistica stava predisponendo al fine di creare un percorso etnografico a tappe lungo l'asse della Valmarecchia. Ma una simile prospettiva avrebbe richiesto cospicui e immediati interventi di finanziamento, i cui oneri l'amministrazione comunale non era allora in grado di accollarsi.

Proprio nel medesimo periodo in cui il dibattito sulla sede museale aveva raggiunto il suo apice, il macello comunale di via Montevercchi – costituito da sedici ambienti dislocati su di una vasta area che si estendeva complessivamente per 4.392 mq – stava per essere dismesso. Questa struttura, edificata in seguito a una sovvenzione di Mussolini tra il 1937 e il 1938, sembrava perfettamente adattabile alle nuove esigenze *expografiche* e per giunta con un impegno di spesa relativamente modesto. Il consiglio comunale, riunitosi l'11 gennaio 1974, deliberò pertanto a favore del riattamento di tale complesso e del suo successivo riuso per finalità espositive ⁽²¹⁾.

La soluzione soddisfaceva appieno Šebesta innanzitutto perché le strutture murarie dell'edificio avrebbero garantito la massima flessibilità e libertà espositiva. L'architettura inoltre, per le sue forme che

ricordavano vagamente la tipologia delle cattedrali ravennati, avrebbe potuto esercitare una forte attrattiva nei confronti del pubblico. Ma per Šebesta il vantaggio maggiore di quella scelta era costituito dal fatto che il fabbricato presentasse nella zona retrostante una grande porzione di terreno edificabile, che in futuro avrebbe potuto consentire al Museo una notevole estensione della propria superficie espositiva. Anche la collocazione topografica dell'area museale appariva quanto di meglio potesse esservi, sia per la relativa vicinanza al centro storico, che per la prossimità dei più importanti servizi scolastici cittadini, della stazione ferroviaria e delle maggiori arterie viarie della città.

La ricerca sul campo

La progettazione di un museo etnografico, nella concezione di Šebesta, abbisogna sempre di una precisa indagine di approfondimento tra *livello storico e attuale*, in modo tale che risultino evidenziate le *linee evolutive*, ossia quelle «logiche e progressive proposte-accettazioni» che ci hanno condotto fino ai nostri giorni. Solo le conoscenze *storiche e attuali* offrono la possibilità di collocare attrezzi e macchine su *piani specifici* [...] (22). Per Šebesta la disposizione dei reperti su *piani specifici* si attua mediante il ricorso alla teoria dei *canali chiusi*, all'interno dei quali «gli oggetti devono essere collocati in successione tale da organizzare un discorso specifico, continuo e articolato che parta dalle radici e si svolga armonicamente fino a concludersi» (23). Un *canale chiuso*, denominato con il termine che individua l'operazione ultima per cui si impiega un attrezzo, deve permettere, per ogni singolo reperto, il riconoscimento dei mezzi di costruzione, dei modi di funzionamento e dei motivi dell'utilizzo. Non sempre però gli attrezzi evidenziano un ciclo evolutivo continuo, privo di *abbandoni* e di *recuperi*. In molti casi, infatti, strumenti inizialmente accettati da un gruppo umano sono stati in seguito rifiutati, dimenticati e poi reintrodotti, magari per esigenze e con finalità difformi da quelle originarie; il *concetto di ricorsività* si prefigge il compito di indagare proprio tali fenomeni (24). La corretta collocazione dei reperti nei *canali chiusi*, inoltre, non può prescindere da una attenta catalogazione e schedatura del materiale etnografico, indipendentemente dal fatto che questo si trovi ancora sul campo oppure sia già stato sistemato nei magazzini del museo: a tale scopo Šebesta ha messo a punto delle apposite schede e una serie di questionari-scheda strutturati su più livelli di approfondimento.

Tali teorie trovarono applicazione anche a Santarcangelo. Le prime iniziative intraprese per l'allestimento del Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna, furono proprio delle approfondite e sistema-

tiche indagini territoriali al fine di individuare quelle peculiarità che, in una fase susseguente, avrebbero costituito le linee-guida per il concretarsi dell'*ipotesi-museo*, per la scelta dei *canali-chiusi* da adottare, per la definizione delle sezioni e del percorso espositivo. Non appena si formò un quadro sufficientemente esauriente dell'ambito culturale con il quale si trovava a interagire, il Nostro maturò l'idea di dar luogo a un museo fondamentalmente improntato al *tema* dell'agricoltura, che in quel territorio specifico si sublimava nella produzione vitivinicola e nelle coltivazioni cerealicole. Ma la cerealicoltura implica necessariamente una stretta connessione con le pratiche molitorie, quindi le ricerche si focalizzarono anche sui mulini della città, i quali – come subito rilevò Šebesta – presentavano delle strutturali difformità rispetto ai complessi molitori comunemente distribuiti nel resto d'Italia. Il loro funzionamento, difatti, appare subordinato a un sistema di trasmissione che consta di ruota orizzontale con asse verticale, anziché di ruota verticale con asse ortogonale qual era riscontrabile già nel tipo di mulino di cui ci riferisce Vitruvio. La tipologia dei mulini della Valmarecchia, pertanto, risulta piuttosto arcaica e presumibilmente mutuata, attraverso il mare Adriatico, dall'Europa dell'Est.

Tuttavia il ciclo del lavoro contadino non può compiersi prescindendo dall'impiego dei metalli, così si avviarono anche ricerche volte all'individuazione di fabbri e – considerato che gli aratri venivano trainati dai buoi – di maniscalchi. Prerogative prettamente femminili erano quelle di accudire alla casa e di lavorare al telaio; il museo avrebbe dovuto perciò sviluppare pure la sezione dedicata alla casa rurale e quella inerente alla tessitura.

Il gruppo di volontari formatosi sul finire degli anni '60 già aveva contribuito al rinvenimento di un certo quantitativo di reperti etnografici. Ma la raccolta assunse un'impostazione sistematica e scientifica solo con l'istituzione del Comitato Etnografico sotto la guida di Šebesta, che fornì il suggerimento di individuare tutti i *segni* lasciati dall'uomo sul territorio in un raggio d'azione comprendente, oltre ovviamente al santarcangiolese, i comuni confinanti nonché una parte del Montefeltro.

Secondo le primissime indicazioni impartite dal Sindaco, il materiale avrebbe dovuto trovare provvisoria sistemazione presso un locale della parrocchia di S. Ermete⁽²⁵⁾, ma ben presto si valutò l'opportunità di distribuire i reperti in vari luoghi di Santarcangelo, al fine di illustrare alla cittadinanza il progetto in fase di attuazione. Si ricavò pertanto un magazzino al pianterreno del palazzo municipale e si usufruì dell'ex lavatoio, edificio in cui vennero collocati gli oggetti più voluminosi e pesanti, quali gli aratri e le macchine. I reperti concernenti la tessitura furono invece portati in una torre delle ex carceri cittadine, struttura situata nella cinta muraria malatestiana. Šebesta stabilì che i locali con-

cessi quali deposito fossero organizzati secondo la teoria del *magazzino-museo*. L'operazione consisteva, in pratica, nella suddivisione degli ambienti in sezioni immaginarie mediante delle linee tratteggiate sul pavimento con un gesso. Ciascuna sezione veniva quindi dotata di una targhetta riportante la nomenclatura degli oggetti che colà avrebbero trovato sistemazione. In tal modo si otteneva che coloro i quali erano preposti alla raccolta dei reperti non incontrassero difficoltà nella collocazione, all'interno del deposito, del materiale in via di rinvenimento. Ma il vantaggio maggiore derivava dal fatto che ogniqualvolta Šebesta si fosse recato a Santarcangelo, sarebbe stato nella condizione di verificare a colpo d'occhio i progressi compiuti nelle ricerche, quali sezioni – e con quali reperti – fossero state ancora da ampliare, quali invece avessero presentato già una documentazione sufficientemente esauriente, tanto da consentire l'avvio delle operazioni di allestimento museografico ⁽²⁶⁾.

L'allestimento di Šebesta

Il Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna venne ufficialmente inaugurato il 1° settembre 1981. Sebbene il reperimento della sede fosse scaturito dal riattamento di un complesso architettonico preesistente, ne derivò una struttura sorprendentemente confacente alle nuove finalità, che consentì di approntare un percorso museale assai lineare, senza che il visitatore fosse mai costretto a ripercorrere i propri passi.

L'allestimento messo in atto da Šebesta – dislocato su di un'area di circa 350 mq, pari ai due terzi della superficie complessiva dell'ex macello – constava di tre sezioni, all'interno delle quali un sistema di ventidue vetrine accoglieva i reperti meno voluminosi. Tali vetrine risultavano arricchite da un duplice tipo di didascalia: un cartellino infatti serviva per descrivere la tipologia degli oggetti esposti in ciascuna vetrina, mentre un altro cartellino, affiancato a ogni singolo reperto, ne riportava la località di ritrovamento, le modalità d'uso e la dicitura dialettale. Le sezioni apparivano inoltre corredate di un'ampia documentazione foto-iconografica analogica che, per quanto riferibile a contesti medievali o rinascimentali, era in grado di *rappresentare* specifiche esperienze attuali.

La sezione A svolgeva il *tema* dell'agricoltura, proponendo gli aratri nella loro evoluzione storica, a partire dall'aratro simmetrico realizzato tutto in legno, per passare poi a quello asimmetrico con coltro e punta in ferro, fino a giungere a modelli più recenti ed elaborati. Nelle vetrine si presentavano le varie componenti degli aratri – stegole, stive, vomeri, parti terminali di timoni, versoi in legno e in metallo – oppure

ancora zappe, vanghe, zappetti, punteruoli per la semina del granoturco e così via. Alle pareti erano invece assicurati erpici per la frantumazione e per l'estirpazione.

Scopo precipuo di questa prima sezione, oltre all'intento di documentare il lavoro del contadino, era quello di suggerire l'esistenza di una forte relazione intercorrente tra la coltivazione dei campi e le attività artigianali, in ultima analisi di assumere il rapporto campagna-città quale elemento imprescindibile dell'esperienza umana di questa comunità. Per tale ragione, all'ingresso della sala, si poteva ammirare la ricostruzione di un'antica fucina composta da mantice, fornello e incudine, mentre accanto si trovava un travaglio in legno per la ferratura dei buoi, testimonianze rispettivamente dell'attività del fabbro e del maniscalco. Nelle vetrine erano invece collocati i loro strumenti di lavoro: martelli, pinze, tenaglie, lame, attrezzi per la pulitura e la rasatura dello zoccolo, ferri per ferrare gli equini.

La sezione B illustrava le ultime operazioni inerenti al ciclo del grano, la trebbiatura e la molitura. Le vetrine presentavano una serie di falciòle – con la documentazione delle varie fasi progressive di forgiatura, dalla semplice barra di metallo fino all'oggetto finito, appositamente realizzate da un fabbro di San Leo – di correggiati, di sessole, di misure «staio», di vari tipi di pale (cucchiai) per la ruota idraulica del mulino. Al centro della sala si ergeva uno dei pezzi più imponenti e suggestivi dell'intero allestimento: una struttura di mulino a ruota orizzontale che si proponeva quale ideale sintesi delle peculiarità tipologiche evidenziate dai mulini della Valmarecchia. La sezione si concludeva con la lavorazione della paglia. Nelle vetrine erano quindi esposte forche in legno e in metallo, lame per il taglio della paglia e attrezzi impiegati nella battitura della lama della falce (incudini, coti e martelli).

Nella sezione C si affrontava il *tema* della tessitura attraverso la presentazione del ciclo completo della canapa. La sala si apriva con foto storiche e testimonianze iconografiche inerenti alla semina, alla raccolta e alla macerazione della canapa. Due gramole dipinte con motivi ornamentali avevano il compito di illustrare la fase della gramolatura, ossia la separazione, attraverso la battitura, della parte fibrosa da quella legnosa.

Le vetrine contenevano pettini per la canapa e per il lino, matasse di canapa, incannatoi per filati, parti di arcolai, navette per telaio, rocche, fusi, licci, pettini per telaio, componenti di telaio e campioni di tessuto. Tre telai, una serie di stoffe e di modelli arricchiti con disegni ornamentali variamente intrecciati completavano l'allestimento. Con questa sezione aveva termine il percorso espositivo approntato da Šebesta e da una porta, appositamente praticata su un lato di questo locale, si guadagnava l'uscita.

Nel progetto ideato da Šebesta per il Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna le tre sezioni aperte al pubblico nel 1981 si configuravano unicamente quale

«esigua parte di un più vasto e futuribile discorso che sarà completato solo quando una serie di canali specializzati metterà in luce l'intera esperienza territoriale sia del lavoro umano che della storia delle tradizioni: metallurgia; lavorazione del legno e della pietra; tessitura; orticoltura; viti-vinicoltura; olivicoltura; frutticoltura; fienagione; pastorizia; lavorazione del latte; rapporto casa-paesaggio; riscaldamento e illuminazione; cucina e cibi; trasporti; pesca; pesi e misure; bachicoltura; apicoltura; metalli preziosi e costume; giochi; canti-musica-ballo; nascita; matrimonio; morte; superstizione; religiosità-religione; fiabistica e narrativa» (27).

Qualche modifica avrebbe dovuto interessare anche parte del primo allestimento, in particolar modo la sala B della molitura nella quale, sopra l'area del mulino, si voleva costruire una struttura sopraelevata poligonale, atta ad esporre la bottega del liutaio santarcangiolese Giuseppe Lepri interamente donata al Museo nel 1974. Sempre dall'area del mulino inoltre, attraverso una grande apertura munita di vetrata, sarebbe dovuto partire un canale idraulico lungo 30 metri e largo 7, destinato ad alimentare, ma solo visivamente, il mulino stesso. Lungo tale canale si intendevano realizzare, mediante delle pareti in vetro, nuove unità espositive che, in virtù della loro trasparenza, sarebbero state fruibili esternamente durante la bella stagione e internamente nei periodi invernali. Si sarebbe poi creato, nella zona retrostante il Museo, un autentico labirinto, contraddistinto da pareti – alte circa due metri –



1. Il Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna. Per quanto scaturito dal riattamento del vecchio macello comunale, il complesso architettonico denota una sorprendente vocazione espositiva.

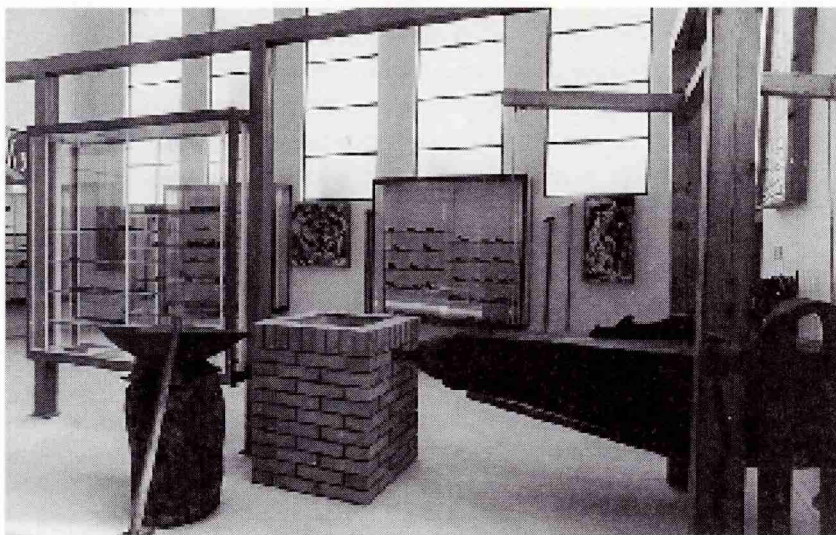
2. Sezione A, agricoltura. Allestimento di G. Šebesta. (Archivio G. Šebesta).



di siepi di cipressi. Il percorso del labirinto avrebbe consentito di scoprire, a poco a poco, la presenza di altri reperti etnografici allestiti su appositi basamenti, protetti da tettoie trasparenti e corredati di didascalie nonché di un apparato fotografico. Un simile approccio all'esposizione non avrebbe potuto essere tanto facilmente obliato, anche a distanza di tempo, neppure dal visitatore più distratto.

Nel corso della propria attività di progettista museale Šebesta ha maturato il convincimento che «il museo per espletare la sua autentica funzione dinamica deve uscire dalle sue mura per operare sul territorio di sua competenza» ⁽²⁸⁾ e in tal senso Santarcangelo possedeva «aspetti tali da proporre una visione allargata del concetto di museo» ⁽²⁹⁾. In pratica si intendeva collocare nelle sale del Museo solo «quegli attrezzi, macchine e relative esperienze destinate ormai a sparire» ⁽³⁰⁾, mentre tutte le testimonianze ancora sopravvivenenti sul territorio – quali il mulino, la fucina, il mangano, il torcitoio, la filanda, la gualchiera – avrebbero dovuto divenire «strutture stabili-permanenti periferiche» dello stesso museo: le «cellule musearie» (S.G. 1976) ⁽³¹⁾. Nel piano museale per Santarcangelo Šebesta si riproponeva anche di dar vita ai *nuclei-museo*, vale a dire di avviare il recupero, nel centro storico della città, di altre espressioni del lavoro *artigiano*, dislocate in ambiti più contenuti e contraddistinte da forme meno complesse rispetto a quelle evidenziate dalle *cellule musearie*. Possibili *nuclei-museo* vennero individuati nella bottega del calzolaio, nella bottega in cui due ceramisti cuocevano e dipingevano le ceramiche, ma anche in attività ambulanti quali quella del seggiolaio, figura che di tanto in tanto faceva la propria comparsa nelle vie cittadine, oppure ancora quella di una donna che, quotidianamente, confezionava e vendeva *schiazziate* all'aperto.

Accanto a tali considerazioni circa gli orientamenti futuri proposti



GADLER

3 Sezione A, agricoltura. Ricostruzione di una fucina. Allestimento di G. Šebesta. (Archivio G. Šebesta).

da Šebesta, si pone ora l'esigenza di comprendere quale tassello venisse effettivamente a occupare il Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna nella concezione museografica del suo progettista.

Diciamolo subito chiaramente: lo scopo precipuo che determinò Šebesta ad assumere l'incarico a Santarcangelo, non fu tanto l'intendimento di approntare un museo per i romagnoli – certo, le popolazioni della Bassa Romagna avrebbero finito, inevitabilmente, per riconoscersi e riflettersi in quel progetto museale – bensì il perseguimento di un preciso e più vasto disegno museografico.

«Io vedo il Museo di San Michele all'Adige, di Santarcangelo di Romagna e qualche altro museo nel sud, come i capisaldi di un unico grande solco d'aratro chiaro, pieno di significati e di susseguenti esperienze vitali intorno a cui in un futuro potranno fiorire altre istituzioni specifiche che si pongano e affermino a salvaguardia della vera, umana storia del nostro popolo. Alla Romagna il compito di realizzare il nuovo pilastro etnografico, che sia guida e incoraggiamento ad altre realizzazioni» ⁽³²⁾.

Šebesta, dunque, giunse in terra di Romagna spinto dal desiderio di affiancare al proprio *primogenito* Museo di San Michele all'Adige un altro istituto museale che, ricalcando sostanzialmente i caratteri del primo, si proponesse quale ideale ponte di collegamento fra il Trentino e l'Italia centrale.

Infatti:

«Se in Italia avessimo una strada di musei di usi e costumi popolari dalle Alpi alla Sicilia, per comparazione e per informazione, sapremmo realmente dove è nato o è stato utilizzato ogni singolo manufatto per la prima volta in modo da strutturare una storia di esperienza popolare chiara» ⁽³³⁾.

Ma la vera e propria ambizione di Šebesta era quella di assistere

al sorgere di una via europea dei musei, una sorta di percorso etnografico virtuale – di cui le documentatissime monografie del Nostro sulla *via dei mulini, del legno, del rame* e così di seguito, ne furono esplicito manifesto – che avrebbe dovuto prendere le mosse dall'Europa centrale, attraversare l'intera penisola per esaurirsi, infine, con un museo dedicato al tema del presepe nella città di Lecce ⁽³⁴⁾.

«Se noi avessimo itinerari di musei in Europa, organizzati in modo tale da rispondere a domande, scendendo dall'Europa del nord a quella del sud, potremmo conoscere la vastissima storia dell'esperienza materiale» ⁽³⁵⁾.

Un simile sistema museale si sarebbe pienamente legittimato soltanto nell'atto di fondarsi su uno dei concetti cardine del *pensiero* e dell'opera etnografica di Šebesta.

«Ho sempre sostenuto e insisto a sostenere che per ogni oggetto inventato e utilizzato dall'uomo deve esistere un prototipo, un momento iniziale, una strada o più strade lungo le quali l'oggetto finito si sia incamminato per diffondersi, essere conosciuto, apprezzato e, come conclusione, essere accettato e utilizzato» ⁽³⁶⁾.

Questo convincimento, che nella scuola storico-culturale di Schmidt e di Graebner aveva trovato degli illustri antesignani ⁽³⁷⁾, applicato al tema museo cela però una grave insidia. Difatti una *struttura* museale che si prefigga di prestar fede a tale assunto si espone al pericolo di tramutarsi in un incidentale «pilastro etnografico», atto solo a supportare una *sovrastruttura* dai confini fortemente dilatati sotto il profilo geografico e piuttosto indefinibili dal punto di vista della disciplina di riferimento (ergologia? storia della scienza e della tecnica?

4. Sezione B, molitura. Parte superiore della struttura di mulino. I mulini della Valmarecchia evidenziano una tipologia alquanto arcaica caratterizzata da ruota orizzontale ed asse verticale.



paletnologia? etnografia?). Detto in altri termini, un museo che ambisca a tracciare la – possibile – *via* di diffusione degli oggetti che si ripropone di conservare, corre il nemmeno poi tanto inopinabile rischio di esaurire la propria *tensione expografica* nell'esercizio delle comparazioni extrateritoriali, assumendo invece solo marginalmente – quasi per una sorta di effetto meccanico di *ricaduta* – l'esperienza umana e le specificità della comunità in cui esso pur si colloca. La grande, forse unica, contraddizione dell'impianto di Šebesta emerge proprio nel frangente in cui il suo sistema museale principiò a praticare quel divario

«tra ergologia ed etnografia, tra una storia della tecnologia fatta di orizzonti e aree di diffusione ampissime, e un'esposizione di usi e costumi che abbisognavano, di necessità, di minute e minutissime specificazioni a livello di valle» ⁽³⁸⁾.

Ciononostante

«Questo malinteso, di un museo ergologico di grandi ambizioni metacroniche travestito da museo "etnografico" – cioè da museo "degli usi e costumi" – che sia parte integrante di un progetto di costruzione dell'identità locale – trovò [...] il suo perfetto punto di composizione in Šebesta stesso, instancabile allestitore, animatore, esegeta e didatta del Museo» ⁽³⁹⁾.

Per contenere gli effetti di tale antinomia si è resa necessaria, a San Michele come a Santarcangelo, una revisione critica di quel sistema museale, una rilettura dei due allestimenti che appare pienamente legittima, non solo per essere stata condotta nel massimo rispetto dell'opera di Šebesta, ma soprattutto perché in *expografia* non esistono verità aprioristiche, quindi esporre significa – sempre e comunque – operare delle scelte, praticare delle soluzioni, suggerire interpretazioni.



5. Particolare della sezione B, Molitura, in fase di allestimento sotto la direzione di G. Šebesta. (Archivio G. Šebesta).

Ricordiamo infatti che

«non è possibile esporre un oggetto senza costruirvi attorno una "cornice". [...] Scegliere di esporre un determinato oggetto perché lo si giudica interessante e degno di essere esaminato significa dare una valutazione non soltanto dell'oggetto, ma anche della cultura da cui proviene. Disporre tre oggetti insieme in una vetrina significa stabilire ulteriori relazioni: non c'è mostra senza interpretazione e perciò, in senso lato, senza appropriazione» (40).

Tra i due Istituti museali quello che allo stato attuale denota un minor debito con il *credo* šebestiano risulta indubbiamente il Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna poiché, mentre a San Michele all'Adige Šebesta agì per oltre un quindicennio, giorno dopo giorno, da infaticabile demiurgo, la sua presenza a Santarcangelo fu invece, necessariamente, più sporadica e, quindi, meno incisiva.

Il dopo Šebesta: dal museo di ergologia al museo d'antropologia

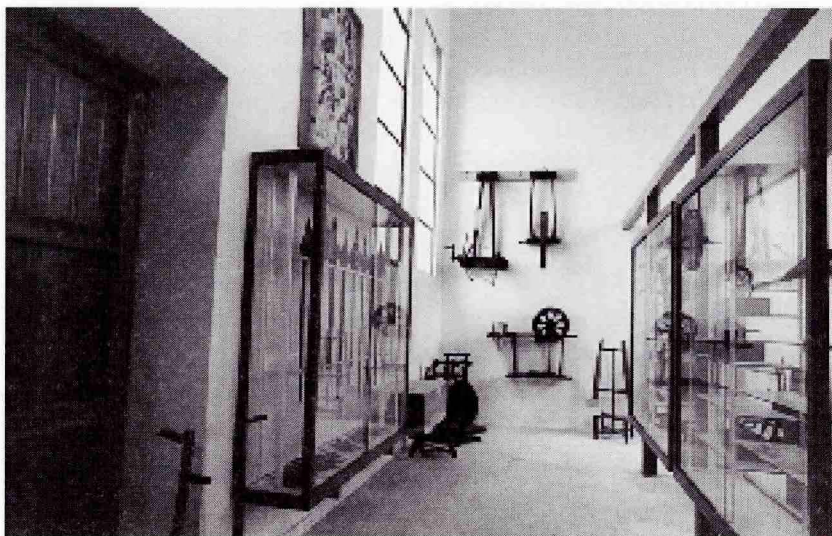
Il Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna nel 1981 fu la prima istituzione etnografica, in Italia, a nominare il proprio direttore mediante concorso pubblico. Ne risultò vincitore Mario Turci, formatosi agli insegnamenti di Šebesta e, successivamente, alla scuola della Nouvelle Muséographie di Parigi. Quando, nel 1984, Šebesta abbandonò improvvisamente, purtroppo per il sopraggiungere di problemi di salute, la direzione del Museo di San Michele e, nel contempo, cessò i rapporti di collaborazione con Santarcangelo, Turci si ritrovò in eredità un plesso museale che, sebbene denotasse forti potenzialità, appariva

6. Il medesimo scorcio della fig. 5 come si presenta attualmente nel nuovo allestimento di Mario Turci.



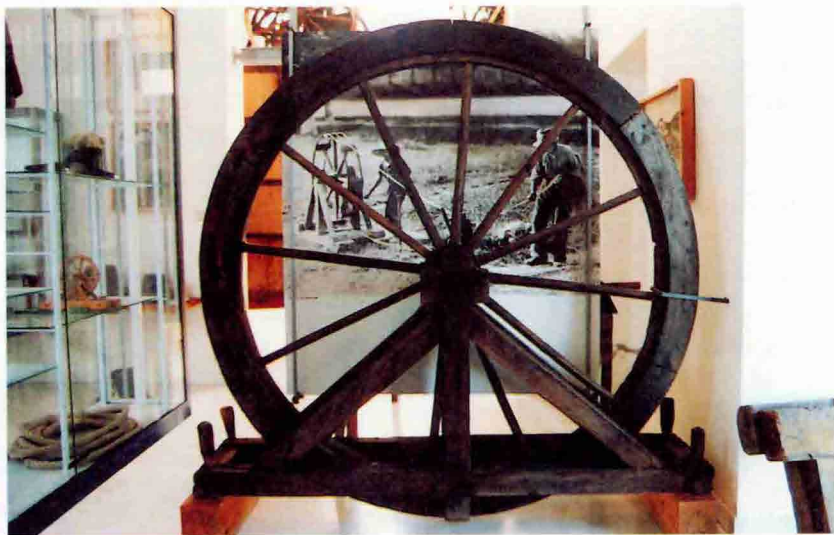
ancora un grande incompiuto. Il primo intervento di Turci si esplicò nella fondazione del C.E.R.D. (Centro Etnografico per la Ricerca e la Documentazione Scientifica), formidabile *motore* di ricerca annesso al Museo, atto alla comprensione delle *manifestazioni* demo-etno-antropologiche delle popolazioni romagnole. Tale Centro, oltre a promuovere campagne di ricerca e a produrre materiale documentario (mostre, convegni, laboratori, pubblicazioni, cataloghi, videocassette, cd-rom), dispone di biblioteca ed emeroteca specializzate, nonché di un sistema di archivi che spaziano dalle testimonianze orali alle documentazioni foto-iconografiche, dalle schede di rilevamento dei reperti ai video-documentari. Con il C.E.R.D. si è dotato l'asettico *corpo* museale šebestiano di una vera e propria *anima*, di uno strumento attraverso cui «rompere l'unità superficiale di ciò che è empiricamente constatabile, per ritrovare linee di unità più profonde e sostanziali e altrimenti non percepibili», in quanto – ricordiamolo – la vera *missione* del museo consiste «nella ricerca a livello museografico delle connessioni più profonde. E qui viene di nuovo in campo il compito dei musei folklorici come centri di ricerca e di propulsione della ricerca» ⁽⁴¹⁾.

Tra il 1987 e il 1989 Turci ampliò notevolmente la superficie espositiva – dagli iniziali 350 mq dell'impianto di Šebesta si passò a oltre 1.000 mq – e approntò un allestimento radicalmente rinnovato nella concezione *expografica*. Il nuovo percorso museale ora si configura suddiviso in dodici sezioni – le tre originali di Šebesta e altre nove create ex novo – tutte al coperto, ma con alcune appendici presentate nell'area esterna. Se l'articolazione delle sezioni appare di ascendenza šebestiana, richiamando indirettamente la teoria dei canali chiusi, Turci, in realtà, ha svuotato tale sistema di ogni organizzazione tassonomica e seriale, ricavandone pertanto dei semplici *involucri* formali – anziché concettua-



7. Sezione C: Tessitura. Allestimento di G. Šebesta. (Archivio G. Šebesta).

8. Sezione Ciclo della Canapa: ruota per la fabbricazione della corda. Allestimento di M. Turci.



li – completamente svincolati da quella emergenza ergologica denunciata da Šebesta secondo cui «non si possono realizzare validi musei etnografici se non ci si ispira all'ergologia che propone il perché di uno sviluppo umano tecnologico che ha predisposto la strada per altre esperienze» (42).

Quest'ultimo approccio rischia di ingenerare una prospettiva deformante per cui l'uomo potrebbe essere assunto in un ruolo decisamente incidentale nei confronti dell'oggetto (43).

Turci se ne avvede:

«se il museo in definitiva ha il compito di creare delle discontinuità che permettano la formazione di codici d'intelligibilità, l'effetto del museo d'etnografia è quello di rappresentare "in seconda battuta" la scissione nel rapporto fra produttore e prodotto, inserendosi fra questi per consegnare l'uno alla storia e l'altro all'etnografia. Fra il vasaio e la brocca nel museo è entrata quest'ultima spesso esclusivamente quale rappresentazione di sé stessa, lei che avrebbe potuto, se opportunamente "sostenuta", rappresentare il vasaio e l'uomo che l'ha innanzitutto pensata trovandole posto e ruolo attivo nell'immaginario e nella sua "partecipazione al mondo"» (44).

Con Turci il Museo è quindi approdato a una nuova forma di linguaggio o meglio è giunto a «prodursi in linguaggi finalizzati alla rappresentazione della cultura tramite l'adozione di supporti di senso capaci di prodursi in comunicazioni» (45).

Più precisamente:

«L'unità scenica del museo d'antropologia è costituita [...] dall'organizzazione semantica dei vettori testuali e dall'insieme dei supporti di senso che tramite processi metonimici comunicano l'uomo quale produttore di cultura. L'oggetto allora perde la sua centralità perché il museo perde la

sua caratteristica di museo degli oggetti per acquisire il carattere di museo dell'uomo o meglio di museo delle rappresentazioni umane» (46).

GADLER

Si tratta in pratica di dichiarare la totale emancipazione dagli oggetti; indagare i reperti nella loro essenza, nelle loro rispettive vie di propagazione, ormai non appare più un'urgenza primaria.

«A un museo di oggetti – seppur ben esposti e facilmente comprensibili grazie a una felice didascalizzazione – è comunque preferibile un museo di idee. Il museo di idee consiste in una esposizione che illustra non tanto gli oggetti in quanto tali o in quanto frazioni di una unità generale, quanto piuttosto una serie di idee scientifiche, di realtà, di relazioni, di interrogativi, di problemi scientifici risolti e non risolti. In una esposizione di questo tipo l'oggetto – il manufatto o l'oggetto naturale – diviene lo strumento di dimostrazione dell'idea, perde parte della sua individualità [...]» (47).

Si prenda la figura 9. La presentazione verticale del carro è riscontrabile anche nell'allestimento di Šebesta a San Michele all'Adige, ma con una sostanziale differenza. Infatti, mentre per Šebesta una simile collocazione risulta finalizzata alla lettura ergologica dell'oggetto – come in una radiografia – per Turci l'intento è quello di spingere oltre-modo l'effetto *decontestualizzante* allo scopo di infondere nel reperto una rinnovata *identità*, proponendo così una *ra-presentazione* altra, un nuovo modo di vedere.

D'altronde

«qualsiasi cosa stia in un museo è fortemente influenzata da un modo di vedere. Una presentazione seriale, sia essa di dipinti o maschere, di sedili o forconi [...] stabilisce determinati parametri di interesse visivo, e poco importa che si sappia se quei parametri siano gli stessi di chi ha prodotto gli oggetti» (48).

Il Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna dal luglio 1996, in base alla legge 142 del 1990, è divenuto «Istituzione», raggiungendo in tal modo un'ampia autonomia gestionale e amministrativa. Attualmente il Museo completa il suo percorso espositivo con la presentazione di alcune cellule museali distaccate



9. Sezione trasporti rurali: carro romagnolo. Allestimento di Mario Turci.

sul territorio (mulino Moroni a Poggio Berni, bottega del mangano, Museo del Gioco del Pallone a Bracciale e Museo dei Burattini della Tradizione), mentre sono pure allo studio soluzioni per un parco-museo da allestire nella zona retrostante i padiglioni espositivi.

Dal 1990 inoltre propone un progetto di didattica museale con corsi d'aggiornamento e laboratori didattici sia per insegnanti che per alunni.

Per concludere, un quesito: cosa rimane oggi, nel Museo di Santarcangelo, dell'intervento di Šebesta? Se alludiamo al linguaggio espositivo, al tipo di approccio al pubblico, al sistema museografico e gestionale *tout court*, dovremmo dire ben poco.

Non la presentazione asettica, non la prospettiva ergologica, non la ricerca delle vie di diffusione dei reperti assunte quali compito primario del Museo e nemmeno la didascalizzazione tassonomica. Certamente, le prime tre sale, la suddivisione e la denominazione delle sezioni, il rinvenimento di alcuni oggetti ora esposti, il corredo iconografico, l'idea del sistema di archivi, delle cellule museali, del parco-museo, evidenziano un'innegabile filiazione da proposte e da concetti formulati a suo tempo da Šebesta, anche se interpretati in chiave assai diversa.

Tuttavia dell'opera di Šebesta ci sembra rimanga, soprattutto, l'ideazione di un Museo etnografico fortemente innovativo, di totale rottura con la tradizione museografica dell'epoca quasi completamente assorbita nella *celebrazione* del ciclo festivo e delle sue più auliche *manifestazioni*: Šebesta a Santarcangelo di Romagna, come già aveva fatto qualche anno prima a San Michele all'Adige, portò invece alla ribalta le tematiche della cultura materiale e l'esperienza manuale del quotidiano ⁽⁴⁹⁾. Fondamentale, parimenti, resta il suo contributo per la costituzione di uno tra i più importanti istituti museali etnografici d'Italia. Ma come si potrebbe dimenticare, infine, la sua lezione, umana ancor prima che scientifica; l'assoluta lealtà, la disinteressata generosità, l'inarriovabile abnegazione paiono tracce indelebili, segni distintivi di un'esperienza museografica unica – definita da Šebesta stesso *una bella avventura* – la quale più che l'aspetto del lavoro, per il Nostro, assunse i tratti veri e propri della missione. Questa, in definitiva, pare essere la vera eredità dell'opera santarcangiolese di Šebesta.

E, davvero, non è poco.

- (1) G. ŠEBESTA, «Opportunità di un museo degli usi e costumi della gente romagnola a Santarcangelo di Romagna», Santarcangelo di Romagna, Municipio di Santarcangelo di Romagna p. 1, ora in G. ŠEBESTA, *Scritti etnografici*, San Michele all'Adige, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 1991, p. 201.
- (2) G.B. BRONZINI, «L'avventura etnomuseografica di G. Šebesta», in *Lares*, LVIII, n. 4, ottobre-dicembre 1992, p. 502.
- (3) Il gruppo di ricerca comprendeva: Guido Ricci, Augusto Bruni, Alberto Macrelli, Balilla Nicoletti, Mario Benedettini, Alfonso Giorgetti, Alfonso Marchi, Virgilio Landi e Maurizio Biordi. Intervista a Guido Ricci, Santarcangelo di Romagna, 15 gennaio 1996.
- (4) Intervista a Romeo Donati, Santarcangelo di Romagna, 14 gennaio 1996.
- (5) G. ŠEBESTA, op. cit., p. 203.
- (6) Intervista a Giuseppe Šebesta, Trento, 21 settembre 1995.
- (7) Lettera di Romeo Donati a Giuseppe Šebesta, 2 gennaio 1973, Archivio Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna (d'ora in poi AMUCGR), Volume II, Cartella B01, Documento 1 (d'ora in poi Vol., Cart., Doc.).
- (8) Lettera del sindaco Romeo Donati a Giuseppe Šebesta, 9 maggio 1973, AMUCGR, Vol. II, Cart. B01, Doc. 2.
- (9) Deliberazione del Consiglio Comunale di Santarcangelo, (d'ora in poi Delib. C.C.) n. 223, 6 giugno 1973, AMUCGR, Vol. II, Cart. A01, Doc. 1.
- (10) Delib. C.C. n. 224, 6 giugno 1973, AMUCGR, Vol. II, Cart. B01, Doc. 5.
- (11) Ibidem. I membri nominati furono: Sindaco o suo delegato (Presidente), prof. Giuseppe Šebesta (Direttore), Virgilio Landi, Alfonso Marchi, Guido Ricci, Alfonso Giorgetti, Maurizio Biordi, Mario Benedettini, arch. Girolamo Geri, prof. Amedeo Rossi.
- (12) Lettera di Giuseppe Šebesta a Romeo Donati, 4 settembre 1973, AMUCGR, Vol. II, Cart. B01, Doc *8*.
- (13) Lettera-invito, 9 ottobre 1973, AMUCGR, Vol. II, Cart. A01, Doc. 6.
- (14) Lettera di Romeo Donati a Giuseppe Šebesta, 16 ottobre 1973, AMUCGR, Vol. II, Cart. B01, Doc. 9.
- (15) Delib. C.C. n. 421, 28 novembre 1973, AMUCGR, Vol. II, Cart. D01, Doc. 3.
- (16) Intervista a Giuseppe Šebesta, Trento, 21 settembre 1995.
- (17) R. MASIERO, «Questa è una cornice ... sul mondo», in AAVV, *Spazi espositivi contemporanei*, Napoli, Liguori, 1991, p. 7.
- (18) R. GUIDERI, «L'immaginario del museo», in *Prometeo*, n. 27, 1989, p. 43.
- (19) M. TURCI, «Museo d'antropologia. I luoghi della rappresentazione fra oggetti e vicinanza», in *SM Annali di San Michele*, n. 7, 1994, p. 198.
- (20) «Ciò significa che l'invenzione dello spazio architettonico per il museo, a differenza degli altri temi, rappresenta una fase intermedia anziché definitiva del processo creativo in quanto, tra le sue qualità, dovrà privilegiare quella che lo renda capace di garantire la possibilità della creazione al suo interno di molteplici e differenziati spazi di raccordo tra gli oggetti esposti e i visitatori». F. MINISSI, *Il museo negli anni '80*, Roma, Kappa, 1983, p. 40.
- (21) Delib. C.C. n. 40, 11 gennaio 1974, AMUCGR, Vol. V, Cart. M02, Doc. 5.
- (22) G. ŠEBESTA, «Proposte di catalogazione e di schedatura», in *Scritti Etnografici*, San Michele all'Adige, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 1991, p. 84.
- (23) G. ŠEBESTA, «Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina», in *Scritti etnografici*, San Michele all'Adige, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 1991, p. 228.
- (24) Cfr. G. ŠEBESTA, «Proposte per un organico approfondimento delle conoscenze di usi, costumi e tradizioni popolari», in *Lares*, XLVII, n. 1, gennaio-marzo 1981, p. 13.

- (25) Delib. C.C. n. 223, 6 giugno 1973, AMUCGR, Vol. II, Cart. A01, Doc. 1.
- (26) Intervista a Giuseppe Šebesta, Trento, 21 settembre 1995.
- (27) G. ŠEBESTA, «Orientamenti futuri nel museo etnografico di Santarcangelo di Romagna», in *Studi Romagnoli*, Vol. XXXIV, 1993, p. 437.
- (28) G. ŠEBESTA, «La ricerca folklorica ...», op. cit., p. 152.
- (29) G. ŠEBESTA, «Orientamenti futuri ...», op. cit., p. 439.
- (30) Ivi, p. 440.
- (31) Ibidem.
- (32) G. ŠEBESTA, «Opportunità di un museo ...», op. cit., p. 203.
- (33) Ivi, p. 202.
- (34) Intervista a G. Šebesta, Trento, 1° marzo 1995.
- (35) G. ŠEBESTA, «Un percorso per un museo europeo», in *Lares*, anno LVIII n. 4, ottobre-dicembre 1992, p. 516.
- (36) G. ŠEBESTA, «Principi scientifici e metodologici per l'orientamento di un museo etnografico», in *Economia Trentina*, A. 23, n. 2, 1974, p. 93; ora in *Scritti Etnografici*, San Michele all'Adige, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, 1991, p. 221.
- (37) Cfr. A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973, pp. 190-191.
- (38) G. KEZICH, «Il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina e l'opera di Giuseppe Šebesta», in *SM Annali di San Michele*, n. 7, 1994, pp. 76-77.
- (39) Ibidem.
- (40) M. BAXANDALL, «Intento espositivo. Alcune precondizioni per mostre di oggetti espressamente culturali», in AAVV, *Culture in mostra. Poetiche e politiche dell'allestimento museale*, (a cura di IVAN KARP e STEVEN D. LAVINE), Bologna, CLUEB, 1995, p. 16.
- (41) A.M. CIRESE, *Oggetti, segni, musei*, Torino, Einaudi, 1977, p. 49.
- (42) G. ŠEBESTA, «Proposte di catalogazione e di schedatura», op. cit., p. 84.
- (43) Cfr. V. BERNARDI, «Tra carte e computers. Riflessioni sulla classificazione e la schedatura dei beni demo-antropologici», in *Lares*, LVIII n. 4, ottobre-dicembre, 1992, p. 596.
- (44) M. TURCI, «Museo d'antropologia», op. cit., pp. 193-194.
- (45) Ivi, p. 202.
- (46) Ivi, p. 201.
- (47) G. PINNA, «Per un museo moderno», in L. BINNI - G. PINNA, *Museo*, Milano, Garzanti, 1980, p. 115.
- (48) S. ALPERS, «Il museo come modo di vedere», in AAVV, *Culture in mostra. Poetiche e politiche dell'allestimento museale*, Bologna, CLUEB, 1995, p. 9.
- (49) Cfr. G. KEZICH, op. cit., p. 74 e p. 79.

Pellegrinaggi nel Trentino nella prima metà del XX secolo

Percezione dello spazio e costruzione dell'identità culturale

di Chiara
KIRSCHNER

Nella tradizione antropologica italiana il pellegrinaggio viene analizzato da un lato con i metodi dell'antropologia religiosa, e dall'altro considerandolo un elemento della cultura subalterna.

Il presente studio non segue questi orientamenti ma tenta di osservare questo fenomeno della religiosità popolare da un'angolazione diversa.

Inizialmente la ricerca aveva come obiettivo quello di rilevare le motivazioni non religiose al pellegrinaggio, e in un primo momento lo si era considerato come semplice occasione di svago, di gita. Ma a un'attenta analisi dei dati, raccolti sotto forma di sette interviste ad altrettanti anziani trentini, è emerso un significato molto più ampio del fenomeno, che qui esaminiamo solo parzialmente. Infatti la ricerca è ancora in atto.

Questo studio si basa sull'interpretazione che del pellegrinaggio dà il soggetto che vi partecipa: questa emerge principalmente attraverso *l'analisi della percezione dello spazio* in cui il soggetto vive e della significazione che ne deriva. È per questo che il ricordo è stato considerato più importante dell'osservazione diretta; dalle parole, dalla scelta degli argomenti degli intervistati, dalle loro associazioni di idee desumiamo tutto un modo di concepire l'ambiente circostante che ci porta alla scoperta del *ruolo fondante del pellegrinaggio* in relazione all'identificazione culturale.

Il pellegrinaggio, nelle parole degli intervistati, non assume un'esclusiva valenza religiosa, quella che secondo autori classici come Victor Turner (1), consiste nel suo ruolo salvifico.

È indubbio che questo ruolo sia riscontrabile anche nei pellegrinaggi trentini che qui si stanno analizzando, ma nelle testimonianze raccolte è difficile scorgere una reale coscienza della possibilità di liberarsi dalle strutture mondane e profane (2) e al contempo dai peccati accumulati nella vita di ogni giorno (3) grazie a questa diffusa pratica religiosa. Preferiamo interpretare il pellegrinaggio come una modalità di riproduzione, di ricostruzione di quelle stesse strutture mondane che reggono la vita di una comunità. Il fatto di recarsi al santuario in qualsiasi giorno, di sottolinearne l'aspetto ludico, quello della condivisione comunitaria (ma sono solo alcuni degli elementi su cui si fonda la nostra ipotesi), ci fa pensare che per diventare un pellegrino non sia



necessario abbandonare le vesti del «cittadino di successo» ⁽⁴⁾, e operare, per interiorizzarla, una netta frattura tra sacro e profano.

La nostra prima ipotesi è che esista una spiegazione del fenomeno basata su meccanismi di percezione dello spazio che portano a una sua organizzazione sentita come necessaria ai fini dell'identificazione culturale.

I risultati finora ottenuti sono basati sulle testimonianze degli intervistati e sulla percezione soggettiva dello spazio. La ricerca continuerà con l'obiettivo di rilevare altri aspetti significativi del pellegrinaggio in relazione all'organizzazione del territorio. In particolare, si concentrerà sull'orientazione in relazione sia ad elementi astronomici (posizione del sole al momento della fondazione del santuario, posizione del santuario in relazione a costellazioni, ecc.), che naturali: il santuario o singoli elementi appartenenti al complesso architettonico (le scale, le cappelle, monumenti) possono essere orientati in relazione a fiumi, ruscelli, valli, strade che portano fuori dalla valle. Un altro aspetto che verrà considerato è quello della relazione tra eventi stagionali come la transumanza, la benedizione di animali, le fasi del lavoro agricolo, e la posizione del santuario. Infatti è possibile che il giorno della festa patronale o altre date importanti della storia del santuario (giorni delle apparizioni, lo stesso giorno della fondazione se conosciuto, o date relative alla vita del santo venerato) corrispondano a momenti critici della vita della comunità che implicano un movimento nello spazio.

Oltre a opere di carattere generale ⁽⁵⁾, studi analoghi sono stati compiuti ad esempio su centri cerimoniali e città delle popolazioni amerindiane ed egizie ⁽⁶⁾, sulle colonie e città greche ⁽⁷⁾, sul mondo romano ⁽⁸⁾, su città italiane ⁽⁹⁾, su chiese tedesche ⁽¹⁰⁾.

Questa ricerca si pone come obiettivo finale l'acquisizione di un metodo originale per analizzare l'organizzazione dello spazio. Lo studio della rete dei santuari trentini è quindi occasione del suo perfezionamento, perché può rivelare delle «regole» significative applicabili anche in altri contesti.

Questo studio non si occupa della storia dei pellegrinaggi trentini, né di eventuali forme di sincretismo religioso, e, come abbiamo già detto, non è uno studio specifico sulle forme di devozione popolare collegate ad esempio alla richiesta di grazie o di salute. Riteniamo tuttavia ugualmente utile dare brevi notizie storiche sui santuari che vengono nominati nelle interviste ⁽¹¹⁾:

Santuario della Madonna di Piné, Montagnaga

Il complesso architettonico attuale, situato su una collina di Montagnaga, sulla sponda destra del rio Negro, ingloba l'antica chiesetta di S. Anna.

Il 14 maggio 1729 la Vergine appare per la prima volta alla pastorella Domenica Targa, e successivamente il 26 dello stesso mese in una cappella della chiesa. L'8 settembre 1725 la Vergine appare nuovamente e benedice una copia del quadro della Madonna del Caravaggio; la quarta apparizione avviene il 10 settembre 1729 a Pralongo, e l'ultima il 26 maggio 1730. Il santuario viene costruito nel 1740, consacrato nel 1751 e ampliato nel 1881. L'immagine della Vergine viene incoronata l'11 agosto 1894. Sul posto della prima apparizione vennero eretti (nel 1887) un monumento rappresentante la scena dell'apparizione, chiamato *La Comparsa* e, nel 1900, una riproduzione della Scala Santa di Roma.

La Madonna del Caravaggio è ritenuta possedere poteri taumaturgici, e in particolare vi si portavano i malati del manicomio di Pergine ogni anno.

Le festività sono nei seguenti giorni: 14 e 26 maggio, 8 e 10 settembre; 31 maggio; 26 luglio; 15 agosto; 8 dicembre.

Santuario della Madonna di Pietralba (Maria Weissenstein), Pietralba

Il santuario si trova sopra i boschi di un altipiano.

Nel 1553 la Madonna appare al contadino Leonard Weissensteiner, che era caduto in una forra preso da una improvvisa follia. La Vergine gli promette la completa guarigione se avesse provveduto a far costruire una cappella in suo onore. Dopo essersene dimenticato a causa di una ricaduta, in un momento di stasi della malattia, si ricorda della promessa e comincia gli scavi per costruire la cappella. Durante i lavori trova una statuetta della Madonna nella raffigurazione della Pietà che comincia subito a dare prova del suo potere miracoloso. Nel 1637 si consacra l'attuale chiesa. Nel 1717 il santuario è affidato ai Servi di Maria, che dopo la soppressione dal 1787 al 1836 riprendono la custodia del santuario. Nel 1884, nel 1894 e nel 1953 il santuario è stato ristrutturato mentre la solenne incoronazione della Madonna Addolorata è stata celebrata il 24 agosto 1885.

Le festività cadono nei seguenti giorni: terza domenica di settembre, 26 luglio, 15 agosto.

Santuario Madonna della Corona, Spiazzi di Montebaldo (Verona)

Il santuario si trova a metà della parete rocciosa del Monte Baldo.

In origine (dal 1193) il luogo era frequentato da eremiti collegati al monastero di San Zeno di Verona. Il romitorio dedicato alla Madonna

col titolo di Madre di Dio viene affidato nel 1437 all'Ordine dei Cavalieri di Malta. Tra il 1480 e il 1522 fu costruita una chiesetta. Nel 1522 si verifica il ritrovamento di un'immagine della Madonna smarrita a Rodi durante la conquista turca, mentre un'altra versione vuole che Ludovico di Castelbarco abbia regalato agli eremiti una statua dell'Addolorata, venerata fin dal 1522. Il santuario vero e proprio venne edificato nel 1625, gli ultimi rifacimenti sono del 1975 e del 1978. Nel 1982 è diventato Basilica Minore.

Le festività sono nei giorni seguenti: 15 settembre, 15 agosto, 2 febbraio, terza domenica di settembre, 8 dicembre.

Santuario della Madonna dell'Aiuto, Segonzano

Il santuario è situato nel mezzo del bosco che sovrasta Segonzano, nella val di Cembra.

La sua costruzione risale alla fine del XVII secolo. Vi si venera un quadro della Madonna che è copia della *Mariahilf* di Lucas Cranach il Vecchio, e che giunse a Segonzano nel 1676 per mano del barone Ferdinando Francesco a Prato. Tale immagine venne dapprima posta nella chiesa parrocchiale della Santissima Trinità e da qui in un capitello lungo la mulattiera che fino agli inizi di questo secolo univa Segonzano alla valle di Fiemme. La leggenda di fondazione vuole che il quadro, collocato nella chiesa parrocchiale dopo essere stato trovato nel bosco da un pastore, tornasse miracolosamente sul luogo del ritrovamento. Qui venne eretto un capitello, meta di pellegrinaggio, e successivamente una chiesa che venne ampliata successivamente nel 1774, poi nel 1820. Nel 1926 venne costruito il campanile, nel 1956 e intorno al 1961 si fecero gli ultimi lavori.

L'immagine della Madonna Ausiliatrice è venerata per la protezione in generale, mentre nel 1912 e nel 1921 vi si andò in processione il 24 maggio per chiedere la cessazione di un'epidemia di colera.

Festività: prima domenica di settembre, 24 maggio.

Santuario di S. Valentino, Ala

Il santuario si trova in cima a un colle che domina la Vallagarina.

La fondazione del santuario, secondo la leggenda, avviene in seguito alla caduta dalla rupe di San Valentino, di un aratro aggioato ai buoi, che si salvarono miracolosamente. Di questo episodio rimane il solco tracciato dal carro e dall'aratro sulla rupe durante la caduta.

L'11 aprile 1329 il vescovo di Bua consacra chiesa e altare ponendovi le reliquie del Santo. Il 6 agosto 1382 da Avignone Papa Clemente

VI arricchisce la chiesa di indulgenze per tutte le domeniche e altri giorni e per tutti i pellegrini. Per tutto il XV secolo non si hanno molte notizie, ad eccezione di una seconda consacrazione e dell'istituzione della festa del patrono il 1° settembre. Nel 1501 si ha una terza consacrazione e viene istituita la Confraternita di San Valentino. Nel 1922 vennero eseguiti i restauri per i danneggiamenti di guerra. Nel 1918 presso il santuario era avvenuto un incontro tra i plenipotenziari austriaci e il comando della Brigata Pistoia per iniziare le trattative dell'armistizio.

Il Santo viene venerato per protezione in generale sugli uomini, i campi e il bestiame.

Festività: 1° settembre.

Santuario di San Romedio, Coredo

Si trova in cima ad uno sperone di roccia posto in mezzo alla ripida gola scavata dal rio San Romedio.

San Romedio, nobile di Thaur nella valle dell'Inn vicino a Innsbruck, dopo una visita a Roma decide di donare parte dei suoi beni alla chiesa di San Vigilio e di ritirarsi come eremita nella sperduta valle presso il castelliere di Tavon. Secondo la leggenda San Romedio avrebbe ammansito un orso che gli aveva sbranato il cavallo. Questo santo viene sempre raffigurato con accanto l'orso.

Non si conosce con esattezza la data della morte del santo, né quindi se fosse realmente un contemporaneo di San Vigilio, come scrive fra Bartolomeo da Trento nel 1250. Tra la fine del XI e l'inizio del XII secolo Romedio è già chiamato santo e si forma la confraternita omonima che fornisce di beni il santuario primitivo, sorto sul luogo dell'ereemitaggio. La chiesa di San Romedio o Cappella Maggiore è del 1536.

Il Santo viene considerato taumaturgo e ad esso si rivolgono moltissime richieste di grazie come dimostrano i numerosi ex-voto esposti al santuario, che conserva le sue reliquie.

Festività: 15 gennaio, prima domenica di giugno.

Santuario della Madonna di Folgaria, Folgaria

Pietro Dal Dosso di Treviso in gioventù ebbe una visione della Madonna che lo incaricava di costruire una chiesa a lei dedicata nel suo paese natale, Folgaria. Già nel 1588 egli si era dedicato agli scavi sul colle di Echen; mentre si costruiva la chiesa si ferì gravemente alla mano con un sasso senza provare alcun dolore: il giorno dopo era perfettamente guarito. Nello stesso giorno un bambino fu morso da un serpente

velenoso, venne raccomandato alla Beata Vergine e si salvò. Dopo questi due miracoli vennero offerti i primi ex-voto e compiuti i primi pellegrinaggi al nuovo santuario.

Nel 1637 si iniziarono gli ampliamenti, nel 1662 venne costruito il campanile, nel 1700 vi fu un'ulteriore ristrutturazione. Nel 1885 vennero ritoccati presbiterio e coro. Nel '900 non venne molto frequentato fino al 1949, quando vi sostò la Madonna Pellegrina, e i pellegrinaggi ripresero. Il santuario venne affidato ai Frati Cappuccini della Provincia Tridentina che costruirono anche un ospizio. Dal 1974 il santuario è stato affidato a un missionario reduce dal Brasile.

La dedica di «Protettrice degli sciatori» – oltre a quella di Madonna delle Grazie – risale al 1952, quando dopo una notte di fitta nevicata vennero trovate delle impronte di sci che si fermavano nei pressi del santuario e nessun'altra traccia. Attualmente è meta frequente da parte dei turisti.

Santuario della Madonna di Onea, Borgo Valsugana

Si trova fra i campi della sponda sinistra del Brenta.

La chiesa venne costruita nel 1621 in seguito alla cessazione della peste, e vi si collocò l'affresco venerato da secoli in un capitello. Nel 1628 venne commutato ad Onea il voto del santuario di Civezzano, e da allora le processioni si svolsero nei giorni della Purificazione, Annunciazione, Visitazione, Assunzione, Presentazione, Concezione. Nel 1782 la chiesa, in seguito all'ordinanza sovrana di chiudere le chiese che erano fuori dei villaggi, venne chiusa e convertita in un deposito di fieno. Nel 1787 venne acquistata dal barone Carlo Ippoliti e donata alla comunità di Borgo.

Festività: 1° luglio; recita del Rosario nel mese di maggio.

1. Lo spazio fisico

In una regione di montagna come il Trentino, l'altitudine assume un valore fondamentale nella connotazione dello spazio. La posizione del santuario di montagna è la ripetizione sul piano simbolico di questo valore connotativo. Dalle interviste ⁽¹²⁾ possiamo desumere alcune motivazioni che portano alla valorizzazione dell'altitudine, e di conseguenza del pellegrinaggio ad un santuario posto in alto:

i. L'altitudine si raggiunge con fatica

Una donna originaria di Vallarsa, 57 anni, ex-impiegata, parlando del cambiamento avvenuto nel modo di sentire il pellegrinaggio, dice:

«Io penso che una volta il pellegrinaggio era inteso come un grosso sacrificio, perché anche mia mamma mi raccontava di pellegrinaggi che facevano in condizioni disagiate al massimo, e lo facevano proprio per dire 'vado a ringraziare la Madonna per questo che ho avuto, per questo favore. E vado e soffro, proprio mi sacrifico, faccio questo sforzo, questa fatica'».

Una donna di Borgo Valsugana, 99 anni, ex cameriera di un onorevole, racconta di un pellegrinaggio fatto a Pietralba:

«Da Nova Ponente ci abbiamo messo tanto, tant'è vero che si sono anche bisticciati perché c'era su qualche uomo e gaveva dietro le so mogli che erano un po' grassotte, un po' anzianotte e allora quando i a visto che gh'è tuta 'sta caminata da fare i si è un po' infastiditi, bisognava che l'avesse detto quei de la corriera, chi che a organizzà almeno, mi pare che a ze un'ora e meza de strada in su cosita, strada stretta».

ii. *Il pellegrinaggio è una gita in alta montagna*

Una casalinga sessantenne, originaria di Fiera di Primiero ma residente da sempre a Rovereto, ricorda così quello che chiama un «modo di vivere»:

«Quando si andava da ragazze la domenica, si partiva in gruppo da qui a piedi per andare in Cei o sullo Stivo. Ma era normale, tutte le domeniche, o qui o là. Dove andiamo, in Cei? Sullo Stivo? Immagini che ci si accompagnava a casa uno per uno e si tornava a casa senza voce da quanto cantavamo. Ma sono cose che io ricordo con una gioia, anche se lì non si andava mica a mangiare da nessuna parte, solo quello che... c'era chi diceva 'insomma, questo ragazzo che vuole andare tutte le domeniche, spende più che mangiare a casa' insomma erano questi i conti che si facevano nelle case, però io ricordo di essermi divertita gran tanto, penso di più dei miei figli da ragazzi. Loro non sanno neanche se hanno la voce per cantare, noi si cantava, era un'abitudine, le canzoni della montagna le sapevamo tutte e quindi uno riusciva a fare il secondo, uno il falsetto, ma si facevano di quelle cantate. I miei figli non sanno neanche se hanno voce, ma ci siamo divertiti più noi, anche se non si aveva una lira. A forza di continuare a sognare un paio di scarpe, quando le avevi finalmente, le avevi digerite e stradigerite, ma non sono cose che rimpiango. Chiaro adesso non le puoi più fare perché altrimenti sei tagliato fuori ma io non rimpiango niente anzi mi sono divertita tantissimo».

Una donna di Obra di Vallarsa, 81 anni, casalinga, risponde così alla domanda «Qual era l'aspetto che più le piaceva nel fatto di andare al santuario?»:

«Ma noi, da ragazzi, così, si andava volentieri anche in montagna, così gite alla domenica. Allora se era bel tempo si andava anche volentieri, no? Poi, passare tutta una notte senza andare a dormire era una cosa un po' affascinante, insomma. Dormire lì in un prato».

La stessa donna ricorda una giornata trascorsa a Piné:

«Avevano organizzato dunque è stato nel '35, avevo già vent'anni o quasi. Avevano organizzato d'andare con la corriera dell'Atesina, so che eravamo quasi tutta gioventù (...) E dopo l'autista ha detto: in una giornata come oggi, penso sia stato settembre, ha detto che abbiamo tempo e vi porto a vedere il lago della Serrai. Siamo andati fino al paese lì sul lago. Lì era ancora un paese, adesso è una cittadina, c'erano due-tre alberghi lì so che siamo andati a bere un'aranciata, e dopo c'erano le barche, un po' di barche. Abbiamo domandato a un ragazzo: quant'è che vuoi a farci fare il giro nel lago? Io non mi ricordo più se abbiamo pagato due lire ciascuno, una lira, e so che siamo andati su in cinque ragazze e questo ragazzo che remava ci ha fatto fare il giro del lago. Era tutto boschi intorno lì».

Assieme al marito, ex-operaio di San Cristoforo di 78 anni, ricorda le *gite* a San Romedio:

«Noi andavamo su in vespa, lui andava su per andare a pesca, c'è il torrente lì. Si partiva da Rovereto magari alle tre di mattina, eh? e lassù lui pescava. E poi andavamo al santuario alle dieci a Messa, era bello la domenica era sempre pieno di gente, e i frati lì avevano una mensa andavamo a mangiarci una bella pastasciutta calda, qualcos'altro insomma. Andavamo nel '50-'60, d'estate. Io prendevo su il pizzo per fare i lavori, poi dopo su al santuario a mezzogiorno, si stava su un po', poi tornavamo al torrente, lui pescava un po' finché era ora di tornare a casa».

La donna di Fiera di Primiero ricorda le giornate trascorse alla Madonnina di Folgaria:

«Si andava a Folgaria, alla Madonnina, le ragazze le giovanissime ⁽¹³⁾, si prendeva il pullman da qui.(...) Era un piccolo santuario. Non era un pellegrinaggio, eran giornate così di svago, ma al mattino c'era sempre questo appuntamento fisso che si iniziava con la Messa per dare l'impronta se non del pellegrinaggio del modo di santificare la festa (...) Poi si facevano anche lì delle commedie, delle scenette, così per stare insieme, fino alle sei, poi si rientrava».

iii. *Il santuario è collocato in un luogo bello perché elevato*

Un uomo di 72 anni, contadino, di Mezzocorona, racconta del pellegrinaggio che faceva a Pietralba:

«La gente diceva 'si va ai freschi', aveva relax ad andare a Pietralba. Era bello anche il paesaggio».

Una donna di 74 anni, casalinga, originaria di Lona in Val di Cembra, descrive così il pellegrinaggio al santuario della Madonna dell'Aiuto a Segonzano:

«La strada con il sole è bellissima, ogni mese c'è da raccogliere un frutto, anche adesso ci sono piante di lamponi, di mirtilli neri».

La donna di Fiera di Primerio parla così:

«Di bellissimo e caratteristico è la Madonna della Corona, caratteristico in una maniera, insomma penso che non ce ne siano molti di arrampicati così, e bellissimo è anche Pietralba, sotto un altro aspetto. C'è una visione di, non so, ti dà una pace, una cosa bellissima, è in mezzo a delle montagne che sono splendide, il paesaggio è splendido».

La donna di Borgo descrive così il santuario di Pietralba:

«È una grande chiesa, e poi c'è il convento enorme di 'sti frati, e il prato è piano, neanche in confronto il Sella, è una bellezza quel posto lì, è alto eh, perché...».

iv. *Il santuario si trova in alto, in un luogo isolato, caratterizzato da una natura allo stato «selvaggio»*

L'uomo di Mezzocorona descrive così il santuario di Segonzano:

«Ho sempre avvertito una sensazione di misterioso... data dalla calma fisica».

La donna di Obra di Vallarsa risponde così alla domanda: «San Valentino aveva qualche aspetto particolare?»:

«Sì, perché la chiesa è su uno sperone di roccia, proprio, e andando via per il prato, si va via fino in cima, e si vede, c'è un solco nella roccia, comincia dallo sperone e viene giù in tutta la valle».

La donna di Fiera di Primiero descrive così San Romedio:

«Non dico che assomiglia alla Madonna della Corona, però era un eremita che è andato a farsi la grotta in cima, scolpita nella roccia, in cima, e viveva da solo, e lì è sorta la chiesa. Però la chiesa è su questa grotta, in una parte della chiesa c'è proprio roccia, c'è la grotta di San Romedio».

Un altro eremita viveva al santuario di Segonzano, come riferisce l'uomo di Mezzocorona:

«L'ultimo 'remit era Giovanni, faceva da custode, da sacrestano. Viveva del lavoro nei boschi, dell'orto, delle elemosine (...) Gli si lasciavano offerte perché pregasse. Se gli eremiti erano dei religiosi forse potevano essere esorcisti».

Secondo Eliade ⁽¹⁴⁾ nel centro del mondo si trova la «montagna sacra», che viene considerata *Axis Mundi*, e il pellegrino ascendendola trascende lo spazio profano, eterogeneo, per penetrare in una «terra pura». L'alto diventa quindi «centro», sede della potenza soprannaturale. Poiché è il luogo della creazione del mondo e dell'uomo ⁽¹⁵⁾, il pellegrinaggio risulta essere una ri-costruzione dell'identità culturale. Questa interpretazione ci sembra sicuramente efficace ma distoglie forse

troppo dall'idea di una valorizzazione dello spazio «alto» che abbia origine da una percezione dello spazio in quanto tale.

L'alto è, prima di tutto, il limite dello sguardo; nelle parole degli intervistati, come abbiamo visto, si pone molta enfasi sulla descrizione delle sensazioni fisiche (la fatica di salire, la piacevolezza provocata dalla bellezza del paesaggio) e della natura circostante il santuario.

Nei loro racconti avvertiamo l'attrazione per un luogo selvaggio, primordiale, non tanto teatro della cosmogonia quanto origine della comunità di appartenenza. È con la gente della propria comunità (parenti, amici dello stesso gruppo parrocchiale, o del proprio paese) che ci si reca in un luogo che come unico elemento di riconoscimento culturale ha un santuario, prima e unica opera dell'uomo in un territorio altrimenti incontaminato. Si esce dalla cultura – il paese, la città – per ricostruirla nuovamente, tornando alle sue origini.

Le rocce, la natura allo stato bruto, sono, nelle parole di J.P. Raison ⁽¹⁶⁾, la residenza degli abitanti più anziani pensati come dominatori della natura selvaggia; di spiriti divini, spiriti della vita; di antenati supposti o reali. La figura mitica dell'eremita ci aiuta a scoprire l'esistenza di questa «cosmogonia locale». È importante conoscere la storia delle origini del santuario, le leggende ad esso collegate; gli intervistati conoscono queste leggende. Tra queste Turner ⁽¹⁷⁾ distingue i miti tribali che si perdono nel tempo e i racconti dell'origine storica del pellegrinaggio. A noi interessa piuttosto descrivere e comprendere ciò che l'origine rappresenta per coloro che si identificano in essa.

2. Dalla percezione all'organizzazione dello spazio

In un certo senso, ogni chiesa può essere considerata un santuario. Come afferma Eliade ⁽¹⁸⁾, che parla di «doppioni facili dello spazio sacro», esiste una sorta di riproduzione del medesimo archetipo su più livelli, in ordine di maggiore o minore localizzazione. Questo archetipo è, nelle sue parole, lo spazio sacro. Noi lo consideriamo prima di tutto come spazio alto, che viene percepito come un elemento fondamentale di organizzazione dello spazio in sé. Questo orientamento cognitivo permette di escludere sempre più luoghi dal dominio pericoloso della natura primordiale, per trasferirli in una struttura spaziale che permette l'identificazione culturale. Dal più vicino (chiese del paese) al più lontano (santuari cui accorrono persone da tutta la regione e anche da fuori), passando per luoghi intermedi, tappe del cammino, una comunità disegna il proprio spazio di appartenenza.

i. *La comunità si muove nello spazio*

La donna di Obra di Vallarsa ricorda così il pellegrinaggio a San Valentino:

«Perché lì in fondo i paesi sono tutti un po' lontani, ma lì dal fondovalle da Marani, Santa Margherita, quei paesi che ci sono lì prima di andare ad Ala, erano tutti su quel giorno lì, anche ragazzi, compagne...».

La donna di Vallarsa racconta il suo primo pellegrinaggio alla Madonna della Corona:

«Ho un ricordo molto lontano e non è molto nitido. Sono nata in Vallarsa e fino ai 7 anni sono stata in Vallarsa, quindi avrò avuto 5-6 anni e ricordo che siamo andati con mia madre, mio padre e mia zia e con alcune persone, con una corriera, alla Madonna della Corona. Probabilmente era la prima uscita, quello che mi aveva fatto impressione, avevamo fatto tutta la strada per arrivare giù, sentivo solo parlare il veneto e dicevo 'ma dove sono?'. E c'era tantissima gente che faceva la scala santa in ginocchio, quel ricordo lì è abbastanza vago».

La donna di Fiera di Primiero, alla domanda: «quali santuari ha frequentato da giovane?» risponde:

«Allora, sempre questi. Pietralba c'ero andata con qualche gita, Madonna della Corona con le Acli che mi ricordo, alla *Comparsa* ⁽¹⁹⁾ c'ero andata perché un'estate ero lì a Montagnaga in montagna, lavoravo già quindi ero già più avanti con l'età».

La donna di Lona racconta dei pellegrinaggi a Segonzano, alla Madonna dell'Aiuto:

«Le feste durante l'anno andavamo sempre, io mia mamma e mio fratello piccolo, arrivava gente dalla Val dei Mocheni, da Civezzano, da Torchio, da San Mauro, tutta la destra Adige (...) C'erano anche delle amiche, ci mettevamo sul prato e guardavamo la gente che tornava, specialmente le mòchene, che avevano i vestiti tipici».

Nelle parole degli intervistati, il pellegrinaggio si fa «alla Madonna della Corona», «a San Valentino». Dare un nome che designi un luogo geograficamente non sembra produrre significato – e quindi organizzazione dello spazio. Il nome del luogo è quello del santo venerato nel santuario. È evidente il tentativo di personificazione dello spazio. Esso è concepito in modo qualitativo ⁽²⁰⁾, nel tentativo di ridurlo alla stessa dimensione conoscitiva della comunità di residenza, della gente del proprio paese. In questo modo l'organizzazione dello spazio può essere interiorizzata e contribuire alla costruzione dell'identità culturale.

ii. *I luoghi di passaggio*

Nell'analisi antropologica classica il pellegrinaggio è un rito di passaggio, che Turner ⁽²¹⁾ definisce quasi-liminale perché volontario.

Questo in una visione che, come abbiamo già visto, privilegia l'aspetto trascendente dell'ascesa alla «montagna sacra», il suo significato di progressiva purificazione dal profano, ciò che Turner ⁽²²⁾, eccheggiando Samuel Butler chiama anche «*the pilgrim's progress*», cammino per tappe intermedie che servono a costruire un sentimento di riverenza.

Nelle parole degli intervistati noi cogliamo soprattutto l'esigenza non tanto di frammentare il cammino in sé, ma di utilizzare questo cammino per organizzare lo spazio di appartenenza, e per eliminare, come già si è detto, fonti di incertezza e pericolo. Il cammino progressivo verso il santuario non è un'operazione che trascende il mondo, ma che lo struttura. I luoghi intermedi citati dagli intervistati sono quelli in cui si trova un'osteria, oppure la stazione del treno, oppure semplicemente l'ultimo paese prima della salita al santuario.

L'uomo di Mezzocorona descrive così il suo «*progress*» verso il santuario di Pietralba:

«Si partiva da Mezzo in bicicletta o col carro e si andava fino a Laives. Dagli anni '60 si arrivava in treno fino a Laives. Da Laives si camminava quattro ore per una mulattiera, si facevano delle soste con preghiera. Poi ci si riposava a Mittelweh, dove c'è un'osteria ancora oggi, e si mangiava».

La donna di Obra racconta il pellegrinaggio a San Valentino:

«Tra il '20 e il '30, per esempio, quando avevo finito la scuola, che avevo 14-15 anni, andavamo al santuario di San Valentino, vicino ad Ala, su uno sperone in mezzo alla vallata c'è la chiesa, e un'osteria c'era a quel tempo là, e una casa di contadini. Probabilmente è così anche adesso. Noi da Vallarsa, i ragazzi e ragazze di 13-14-15 anni, ma andavamo anche in 25-30 eh? con un po' di vecchie che venivano, uomini io non mi ricordo che non fossero venuti mai, e io ci sono andata un paio di volte a quell'età lì. Si partiva sabato a mezzogiorno, si mangiava un po' prima e col zainetto con dentro i viveri per tutto il giorno dopo, e ci facevano fare tutta la montagna, e passo Buole, e venire giù fino alla valle di San Valentino, si arrivava la sera perché è un bel passo e la strada è lunga anche. E lì si doveva andare a confessarsi; dunque, lungo la strada erano sempre corone, le salite no, perché lì c'erano delle belle salite ma dove la strada è piana e in discesa le nonne lì, vecchie, tutte le donne, io avevo mia zia che tutti gli anni andava lì in quel santuario».

È da notare, per inciso, che gli intervistati nominano i riti compiuti durante e dopo il pellegrinaggio in determinati luoghi (preghiere, rosario, confessione) mentre descrivono i luoghi associandoli a sensazioni fisiche o a fatti accaduti. Ecco altri esempi. Sempre la stessa intervistata racconta così il pellegrinaggio di suo padre alla Madonna della Corona:

«Adesso le racconto quella del pellegrinaggio che mi raccontava mio papà. Mio papà è nato nel 1873, e da ragazzi quando che lui nel '95 diremo, che avevano 17-18 anni ragazzi anche un po' grandi, no?, facevano una compagna lì in 7-8 magari, no? e facevano la montagna ma dall'altra parte,

non quella lì da venire a San Valentino, che andavano giù a Borghetto, dopo, diremo, a piedi. Dunque andavano fino al Vò. Al Vò, al Vò c'era mio papà diceva lo chiamavano lo zio del Vò, era un parente. Questi ragazzi andavano, ha detto un paio di volte, compagnie che formavano i ragazzi. Lì dormivano sul fieno da questo parente che lo chiamavano zio del Vò, e il giorno dopo partivano a piedi e andavano su fino al santuario della Madonna della Corona, tutti quei scalini, dall'Adige andar su è lunga, e andavano a confessarsi, comunione, e stavano lì un poco e tornavano. Per la sera erano di nuovo al Vò, perché lì li lasciavano dormire sul fieno, no?, per dopo prendere il treno dal Vò e venire fino a Rovereto. Si pensi, sarà stato dieci quindici anni che c'era la ferrovia del Brennero, mica tanto no, soltanto l'ansia di poter montare sul treno questi ragazzi facevano tutta quella storia della Madonna della Corona e dopo da Rovereto a venire al mio paese c'erano diciotto chilometri e li facevano tutti a piedi. Penso che a quel tempo c'erano tanti vecchi che sono morti senza salire sul treno».

La donna di Borgo racconta del pellegrinaggio che faceva sua madre alla Madonna di Piné:

«Ma pensi signorina che alla Madonna di Piné, la me raccontava la mia mamma, che andava su a piedi... da Borgo partiva andava a Pergine e poi da Pergine su in Piné, e se toleva drio la minestra de... de la pignatta».

E al riguardo di un pellegrinaggio fatto da lei stessa:

«Si partiva la sera le nove e mezza dieci, si arrivava la mattina, e poi quando si aveva fatto la comunione, la Messa, si mangiava e dopo si veniva giù a piedi si ritornava a Borgo, arrivavamo la sera dopo, con le gambe gonfie».

iii. *Santuari locali e santuari regionali*

Gli intervistati hanno anche fornito notizie riguardo a luoghi di culto minori, che si trovano nel paese di residenza o appena fuori.

L'intervistata di Borgo parla così della chiesa di Onea:

«(...) Mio papà mi diceva che i a fato un voto per la chiesa di Onea per la peste (...) Maggio, i andava via magari a gruppi, tre o quattro amiche a dire il Rosario là, ma non era neanche aperta, ci si inginocchiava fuori. Era tanta divozion mi ricordo andava via al Sabato sera, gh'era il Rosario, la prima festa, l'ultima festa di, la prima festa di luglio è la Madonna di Onea e i andava via il Rosario la sera e i portava via i banchetti gh'era là i banchetti era quei di piazza e i tirava su do tre nocchie roba così e dopo il giorno dopo verso le nove e mezza i gera lì in procession e gh'era la Messa cantada là via e poi la sera de la Domenica n'altro Rosario, i era proprio devoti adesso i fa 'na Messa de sol, na volta i ghe teneva proprio».

Sollecitata da un'amica presente all'intervista a ricordare che ad Onea benedicono gli animali, la donna continua:

«Eh sì, 'na volta gera Sant'Antoni su ai frati, adesso m'hanno detto che è alla Madonna di Onea».

Questa informazione relativa alla benedizione degli animali potrebbe forse rivelare, ad uno studio specifico, l'esistenza di una distribuzione delle mete di pellegrinaggio in base al tipo di malattie curate del tutto simile a quella rilevata da A. Guerreau per il Maconnais, una regione francese ⁽²³⁾.

L'intervistato di Mezzocorona, all'inizio del colloquio ha subito parlato del castello di San Gottardo come luogo molto sentito di pellegrinaggio, ora non più frequentato:

«San Gottardo era il primo castelliere poi la sua residenza venne trasformata in fortezza dai Franchi. Poi venne abitato dai Conti di Mezzo e poi dalla famiglia Firmian. È stato abbandonato dai conti nel 1400-1500 e fino all'inizio del secolo scorso c'erano degli eremiti. C'era tanta devozione, il 5 Maggio c'erano processioni ma anche durante tutto l'anno. C'era una chiesetta e dei sacerdoti. Era un santo germanico portato dai Benedettini, priore e poi vescovo, e anche grazie ai commercianti, di cui era protettore. C'è anche nel Bresciano. A Trenzano c'è una festa di tre giorni perché è il patrono della parrocchia e anche a Hildenstein, con cui siamo in contatto, che è la diocesi dove è stato vescovo. Ci hanno chiamati ad andare lì perché anche qui c'è San Gottardo. Si andava da San Gottardo per pestilenze, carestie, ma anche i singoli andavano. Il 5 Maggio era la festa più pubblica. Era sulla roccia, si arrivava attraverso una mulattiera a 15 minuti da Mezzocorona. Ora c'è solo un affresco, solo dei ruderi. L'affresco è di un mostro, all'entrata sulla seconda cinta. La leggenda è che c'era un basilisco con le ali di pipistrello e le zampe di gallo in una caverna e lasciava cadere del veleno e distruggeva i campi. Un guerriero dei conti che veniva dalla Crociata venne incaricato di ucciderlo. Davanti alla grotta venne messo del latte e uno specchio e sentendo l'odore del latte il mostro è uscito e mentre si vedeva il guerriero l'ha ucciso ⁽²⁴⁾. Forse era un signorotto che poi è stato eliminato. La sagra di San Gottardo è la seconda Domenica di Pasqua, è il compatrono di Mezzocorona assieme alla Madonna Assunta, alla sagra si vendono animali, si mangia, si suona...».

Gli altri santuari già nominati possono essere chiamati regionali nel senso che ad essi accorrono pellegrini da varie zone della regione, e in alcuni casi anche da fuori regione. Il santuario della Madonna della Corona si trova già nella diocesi di Verona, ma quasi sul confine con quella di Trento, e ad esso, come abbiamo visto, accorrono pellegrini sia dal Veneto che dal Trentino.

La frequentazione da parte di Trentini del santuario di Pietralba, vicino a Nova Ponente in Alto Adige, testimonia ovviamente una antica afferenza all'area culturale tedesca. È in particolare il caso di Mezzocorona, vicino al confine tra le province di Trento e Bolzano ⁽²⁵⁾.

La struttura spaziale disegnata da santuari locali, santuari regionali e tappe intermedie è proprio ciò che intendiamo per spazio di appartenenza di una comunità.

i. *Il pellegrinaggio degli sfollati*

Racconta la donna di Obra:

«Siamo stati sfollati a Varazze in tempo di guerra, eravamo stati presi in mezzo alle linee di fuoco. La Vallarsa per metà è stata portata in Austria, l'altra metà prima a Legnago poi d'inverno a Varazze e siamo stati là fino al 1919. Sono tornata volentieri per quello, e anche al santuario della Madonna della Pace, che è prima di Savona. Quel santuario lì, tutti i profughi che erano lì dalla Vallarsa avevano organizzato una gita nel 1918, prima che finisse la guerra, pochi mesi prima, erano andati al santuario della Pace per invocare la pace».

Il luogo non è più lo stesso, ma rimane la gente della Vallarsa, anzi «la Vallarsa», nelle parole dell'intervistata, che delimita nuovamente un possibile territorio di appartenenza.

ii. *Il pellegrinaggio degli emigrati*

La donna di Vallarsa e suo marito raccontano dei pellegrinaggi compiuti in Germania:

«È stato il prete missionario italiano ad organizzare. Siamo andati in diversi. Il missionario veniva una volta al mese a dire la Messa, chi voleva confessarsi, battesimi, matrimoni... quel santuario era ai piedi delle Alpi bavaresi, a Oberdorf, che è una stazione famosa di sci. La chiesa è appena fuori Oberdorf. Io qui sono stata due volte in gita organizzata, con mia figlia, un'altra volta sono andata con i pensionati che andavamo a fare un giro con tutta gente anziana con un autobus, c'era anche un rinfresco».

Qui è la comunità italiana che si ricrea «territorialmente» attraverso il pellegrinaggio.

iii. *Il pellegrinaggio è un movimento nello spazio*

Gli intervistati hanno dato maggiore enfasi al racconto del trasferimento in sé. Un altro elemento emerso dalla ricerca, cui si è già accennato all'inizio, è che non si sottolinea molto l'aspetto della richiesta di grazie, l'aspetto quindi più propriamente «devozionale», caratteristico della religiosità detta popolare. Per citare solo alcuni passi dalle interviste.

La donna di Obra risponde così alla domanda: «C'erano delle richieste di grazie?» in relazione al pellegrinaggio di San Valentino:

«È una devozione così, non saprei dire di grazie particolari, forse per quelli che lavoravano in campagna, che sono anche soggetti ad incidenti forse».

L'uomo di San Cristoforo dice (mostrando una foto):

«Vede, questo è il coro della Sat. Come fanno loro, che s'invitano l'uno con l'altro, partecipano a questa gita e vanno al santuario».

La donna di Lona afferma:

«Grazie particolari non ne ho mai chieste, solo sostegno».

Allo stesso modo, il pellegrinaggio non viene compiuto esclusivamente il giorno della festa patronale.

La donna di Borgo, alla domanda: «Succedeva in un momento dell'anno particolare oppure ognuno decideva...», ha risposto:

«Ma si organizzava, magari uno diceva mi voria 'ndare allora si organizzava magari per quatro famiglie se andava su».

Questo per fare solo un esempio, ma già da altri brani di intervista citati si è desunto che il pellegrinaggio poteva avvenire in qualsiasi giorno dell'anno, feriale o festivo. Come testimoniato anche dai racconti relativi al pellegrinaggio degli sfollati e a quello degli emigrati, questo fenomeno si rivela quindi principalmente un movimento nello spazio; prima di essere devozione a un santo specifico è definizione, proprio attraverso il movimento, dello spazio di appartenenza.

Come abbiamo già accennato, l'antropologia religiosa tende a strutturare i pellegrinaggi in un preciso ordine di tempo e in un codice semantico che poggia sulle caratteristiche della religiosità popolare.

Noi abbiamo cercato di rimuovere queste strutture preconcepite, di allontanarci dall'interpretazione tradizionale dell'antropologia religiosa per fare emergere un'immagine del pellegrinaggio come meccanismo culturale generale, che supera l'ambito ristretto della pratica religiosa. Invece che partire dalle rappresentazioni simboliche religiose, siamo partiti da rappresentazioni simboliche dello spazio fisico, per cercare di arrivare a delineare un processo di costruzione dell'identità culturale. Ora torniamo sui nostri passi, sul piano della rappresentazione dello spazio, per individuare un'immagine spaziale simbolica e universale che stia alla base del processo di costruzione di una identità fondata sul territorio. Abbiamo detto dell'importanza del movimento nello spazio: questo movimento è essenziale ai fini della costruzione dello spazio della vita perché attraverso di esso si tracciano dei confini, dei limiti. Il frazionamento del territorio avviene per delimitazioni successive, che danno un senso ai vari luoghi individuati. L'altitudine, il valore spaziale di riferimento da cui siamo partiti, permette di porre i limiti estremi dello spazio di appartenenza (come abbiamo detto, l'altitudine è in fondo il limite dello sguardo). Altri limiti sono i luoghi che abbiamo chiamato di passaggio. Altri ancora i santuari locali e i santuari regionali. Tutti questi «limiti» interagiscono per costruire la struttura di uno spazio in cui si identifica la comunità.

- (1) V. TURNER, E. TURNER, *Image and pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, New York, 1978, p. 6.
- (2) *Ibidem*, p. 10.
- (3) *Ibidem*, p. 7.
- (4) *Ibidem*, p. 15.
- (5) Per citarne solo due: F. P. LÉVY, M. SEGAUD, *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou, Paris, 1983, che contiene anche una sezione dedicata ai temi dell'orientazione e della fondazione in cui vengono citati svariati studi compiuti nel Sud-Est Asiatico, Brasile, Cina, Impero Romano, America del Nord, India, Giappone, Africa, Grecia; M. DETIENNE, (sous la dir. de) *Tracés de fondation*, Peeters-Louvain, Paris, 1984, che contiene interventi relativi a Cina, Giappone, Gerusalemme, Africa, Impero Romano, India, civiltà Maya, Grecia.
- (6) Cfr. p. es.: G. ROMANO, «L'Astronomia dei Maya», in *Astronomia*, n° 20 (1983); I. GRASSO, D.I., *Ciencia astronómica y sociología incaica*, Cochabamba: Los Amigos del libro, La Paz, 1982; D. CARRASCO, «City as symbol in Aztec thought: the clues from the Codex Mendoza», in *History of Religions*, n° 3 (1981), pp. 199-223; D. HEIDEN, *The eagle, the cactus, the rock: the roots of Mexico-Tenochtitlan's foundation myth and symbol*, BAR, Oxford, 1989; A. BADAWAY, *A history of Egyptian Architecture*, University of California Press, Los Angeles, 1954 (3 voll.).
- (7) Cfr. p. es.: F. PRINZ, *Grundungsmythen und Sagenchronologie*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1979; R. LINDER, *Mythos und identität: Studien zur Selbstdarstellung kleinasiatischer Städte in der römischer Kaiserzeit*, Steiner, Stuttgart, 1994.
- (8) Cfr. p. es.: C. NICOLET, *L'inventaire du monde: géographie et politique aux origines de l'Empire Romain*, trad. it. *L'inventario del mondo: geografia e politica alle origini dell'impero romano*, Laterza, Bari, 1989.
- (9) Cfr. p. es.: M. DOZON, *Les légendes de Fiesole et de Florence au temps de Dante*, Nanterre, 1983; L. BRACCESI, *La leggenda di Antenore: da Troia a Padova*, Signum, Padova, 1984.
- (10) Cfr. p. es. R. ECKSTEIN, *Die ostung unserer mittelalterlichen Kirchen bis zur Reformation Luthers*, EDS, St. Ottilien, 1990.
- (11) Cfr. Bibliografia per un elenco dettagliato delle opere consultate per questa parte.
- (12) Per tutte le interviste riportate qui di sotto, rilasciate in una «lingua mista» tra una varietà di parlate trentine e l'italiano standard, ho optato per una trascrizione piuttosto libera, che riproducesse secondo un registro coerente gli alterni andamenti del parlato, senza soffermarmi – e di proposito – nello specifico dialettologico.
- (13) Si riferisce a una suddivisione dell'Azione Cattolica.
- (14) M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Parigi, 1948, trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino, 1992, pp. 386-387.
- (15) *Ibidem*, p. 390.
- (16) cit. in F. P. LÉVY, M. SEGAUD, *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou, Paris, 1983, p. 78.
- (17) V. TURNER, E. TURNER, *op. cit.*, p. 17.
- (18) M. ELIADE, *op. cit.*, p. 397.
- (19) Si riferisce al santuario della Madonna del Caravaggio a Montagnaga, sull'altipiano di Piné.
- (20) Lima de Freitas scrive che secondo una concezione dello spazio qualitativa è l'uomo e il suo mondo a fabbricare lo spazio. Cfr. L. DE FREITAS, «Orientamenti. Note per un'ermeneutica delle direzioni dello spazio», *Atopon*, n. 1-2 (1992), pp. 65-82, p. 66.
- (21) V. TURNER, *op. cit.*, p. 35.
- (22) V. TURNER, *op. cit.*, p. 13.

- (²³) Nell'articolo «Les pelerinages du Maconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace», apparso in *Ethnologie Française* n. 1 (1982), pp. 7-30, l'A. individua tre tipi di pellegrinaggi: quelli che hanno per oggetto la salute del bestiame, quelli relativi a malattie umane in generale, e quelli in cui si chiede la salute dei bambini e la protezione in gravidanza. I primi hanno luogo entro i confini del borgo e a una data precisa; i secondi si svolgono sempre in cappelle o chiese ma nelle frazioni, e gli ultimi sui confini della comunità, in luoghi spesso naturali e senza alcuna data precisa. L'A. individua inoltre una sorta di omologia tra la lunghezza del percorso e il relativo isolamento del luogo di pellegrinaggio. La provenienza dei partecipanti ai pellegrinaggi «fuorimano» è da parrocchie lontane, se non da altre regioni.
- (²⁴) Questo guerriero è evidentemente San Gottardo, come attesta anche G. Cristoforetti commentando in una nota la devozione per San Gottardo testimoniata dagli atti della visita pastorale di Bernardo Clesio del 1537-1538. Cfr. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, EDB, Bologna, 1989, p. 374.
- (²⁵) È solo nel 1964 che Paolo VI tolse alla diocesi di Trento le terre dell'Alto Adige che da sempre le erano appartenute.

Bibliografia generale

- G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, EDB, Bologna, 1989.
- L. DE FREITAS, «Orientamenti. Note per un'ermeneutica delle direzioni dello spazio», *Atopon* n. 1-2 (1992), pp. 65-82.
- M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Parigi, 1948, trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino, 1992.
- A. GUERREAU, «Les pelerinages du Maconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace», *Ethnologie Française*, n. 1 (1982).
- M.F. GUESQUIN-BARBICHON, «Organisation sociale de trois trajets rituels (les Rogations, la Fete-Dieu et la Saint-Roch) à Bazoches, Morvan», *Ethnologie Française* 7 (1977), n. 1, pp. 29-44.
- T. JOLAS, «Parcours cérémoniel d'un terroir villageois», *Ethnologie Française* 7 (1977), n. 1, pp. 7-28.
- F. P. LÉVY, M. SEGAUD, *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou, Paris 1983.
- V. TURNER, E. TURNER, *Image and pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, New York, 1978.

Bibliografia relativa ai santuari citati: testi generali

- P.M. CANDEO, *I santuari mariani dell'Arcidiocesi di Trento e della Diocesi di Bolzano-Bressanone*, Bertato, Villa del Conte, 1990.
- L. DALLABRIDA, *Santuari mariani del Trentino*, Argentarium, Trento, 1988.
- G. FARNEDI, *Guida ai santuari d'Italia: Santi fondatori e patroni, manifestazioni religiose, storia, arte, tradizioni, accoglienza e prodotti tipici*, Piemme, Casale Monferrato, 1996.
- A. FOLGHERAITER, *I santuari del Trentino: itinerari di devozione*, Publilux, Trento, 1984.

MADONNA DELLA CORONA, CAPRINO VERONESE

Una visita al santuario della Corona sul Monte Baldo, Bertaroli, Milano, 1902.

F. AMBROSI, *Memorie appurate intorno al santuario della Corona in Monte Baldo*, Pazzoni, Mantova, 1772.

E. DA PERSICO, *La Madonna della Corona sul Baldo*, Rizzoli, Milano, 1932.

G. GEROLA, *Ludovico Castelbarco e la leggenda rodiese della Madonna della Corona*, Maioli e Angelini, Ravenna, 1914.

F.A. VIGNA, *Istoria della Madonna della Corona posta in Monte Baldo*, Corsi, Verona, 1822 (altre edizioni: 1874, 1890, 1921, 1924, 1939).

MADONNA DELLE GRAZIE, FOLGARIA

I Cappuccini alla Madonna delle Grazie di Folgaria (Trento), Manfrini, Rovereto, 1951.

SANTUARIO DELLA MADONNA DI PIETRALBA, NOVA PONENTE

Breve storia ed orazioni alla Gran Madre di Dio Maria Addolorata di Wassenstein, Rauch, Innsbruck, 1859.

Breve storia sull'origine del rinomato pellegrinaggio alla Madre Addolorata di Wassenstein nel Tirolo meridionale, Tipografia sociale Marianae, Innsbruck, 1922.

Il santuario di Pietralba, Rumor, Vicenza, 1953.

Pietralba e la sua storia, Casa Buoni Fanciulli, Verona, 1941.

MADONNA DEL CARAVAGGIO DI MONTAGNAGA

Breve storia della Madonna del Caravaggio in Piné nella Diocesi di Trento, Monauni, Trento, 1882.

C. RAVASI, *Breve storia dell'origine, progresso e prodigi del santuario della Madonna SS. di Caravaggio: Basilica Minore Romana*, Treviglio, 1928.

MADONNA DELL'AIUTO, SEGONZANO

E. ANTONELLI, *Santuario della Madonna dell' Aiuto in Segonzano (Trento): storia, arte, devozione*, Artigianelli, Trento, 1985.

SAN VALENTINO, ALA

Ricordo del Santuario di San Valentino: Ala, Tridentum, Trento 1927.

I. COSER, *Santo Valentino Prete della Chiesa di Roma e martire protettore principale di Ala nella Diocesi di Trento*, Libanti, Verona, 1845.

L. DELPERO, *Santuario di San Valentino, Ala*, Parrocchia Arcipretale di S. M. Assunta, 1980.

SAN ROMEDIO, COREDO

T. ASSORI, *S. Romedio: eremita nell' Anaunia*, Tridentum, Trento, 1948.

A. CASAGRANDE, *Vita di San Romedio ed il suo santuario nella Anaunia*, Auer, Bolzano, 1920.

G. FAUSTINI, I. ROgger, *S. Romedio: arte, storia, leggenda*, Publilux, Trento, 1985.

P. MICHELL, *San Romedio: nobile di Taur*, Artigianelli, Trento, 1981.

F. ZAMBONI, *Il santuario di San Romedio in Val di Non*, Bolzano, Presel., 1979.

Lo spazio dell'amicizia

Vita e ricordi di donne contadine in val di Cembra

di Cristina
ORSATTI

Questa ricerca si colloca nell'ambito degli studi che cercano di identificare il posto della donna all'interno della società contadina e dunque anche i *suoi spazi* così come sono intesi secondo le categorie di una sorta di «topologia nativa». Parallelamente il concetto di «amicizia» viene qui considerato come una categoria problematica all'interno del contesto contadino tradizionale.

Scopo ultimo della ricerca che abbiamo intrapreso, e di cui intendiamo dare qui una prima notizia, è pertanto quello di andare a rintracciare come nel mondo contadino tradizionale si associno certe azioni a certi attori, e le une e gli altri a certi spazi, secondo le categorie comunque non casuali di una vera e propria «divisione sessuale» dello spazio fisico ovvero di una forma di «topologia» socioculturalmente condivisa.

L'ipotesi di lavoro, che si è andata via via concretizzando con il procedere delle interviste, è che le donne nella società contadina tradizionale dispongano di spazi propri loro assegnati in qualche modo limitati ovvero *vigilati* laddove la giustapposizione di certi spazi a certe attività assume una sua concretezza topologica ed è soggetta di continuo a forme caratteristiche di controllo sociale.

Si è notato inoltre che gli spazi residui per una pratica di relazioni d'amicizia così come correntemente intesa – ovvero la pratica sociale di legami disinteressati di affinità di ordine non direttamente materiale – sono infatti talmente esigui in ambito contadino, particolarmente se femminile, da caricare il concetto stesso di «amicizia» delle valenze dell'illecito o meglio di una liceità sempre soggetta al controllo, che va comunque riconfermata di continuo sul terreno rituale.

Prendendo spunto dall'apparato teorico degli studi sul *genere* e lo *spazio* ⁽¹⁾ abbiamo quindi provato a calare, a contestualizzare alcuni di questi concetti nella realtà locale della val di Cembra, la valle del Trentino che corrisponde al tratto terminale del fiume Avisio, con particolare riguardo alle relazioni tra donne contadine. Le donne intervistate, tutte casalinghe sopra i sessant'anni, sono state contadine per parte della loro vita, e dunque hanno lavorato la terra, curato la stalla, munto la vacca, falciato l'erba e nello stesso tempo allevato figli, tenuto la casa e curato i suoceri. Si tratta di donne brillanti, laboriose, a volte timide nel parlare,



ma piene di spirito e forza, essendosi trovate molto spesso a svolgere le mansioni tipiche degli uomini.

La ricerca si è svolta a Lona, Scancio di Segonzano, Piscine, Spiaz-zo, Prà, Valda, Ceola, sulla sponda destra e sinistra dell'Avisio. La val di Cembra, nonostante la sua vicinanza alla città, ha destato il nostro interesse a causa della sua situazione di parziale marginalità. In questa ricerca sono state fondamentali le note di campo: i dialoghi incentrati sul lavoro delle donne sono stati trascritti per intero, ma nel testo presente ne abbiamo riportato solo le porzioni più rilevanti conservan-done intatta, per quanto possibile, la parlata cembrana.

Le interviste ⁽²⁾ hanno avuto luogo in alcuni pomeriggi dei mesi estivi del 1996, seguendo una griglia di riferimento ma senza uno sche-ma fisso. In alcuni casi è risultato difficile rimanere soli con le interviste. A volte i mariti volevano essere presenti e parlare al posto della moglie, mentre le domande inerenti argomenti come la sessualità o il catechismo si sono rivelate in genere completamente inutili, come pure quelle relative a una presenza autonoma delle donne nei piccoli mercati di paese. Con le interlocutrici abbiamo parlato dei luoghi frequentabili, raccomandabili o interdetti, dei ricordi d'infanzia, dei giochi con le amiche, delle feste, dei doveri e del lavoro. Nelle abitudini, in quei gesti, è talora rintracciabile un anelito a una maggiore emancipazione, così come dipendenze, paure e limiti.

Ecco quindi le forme impersonali usate dalle donne nel parlare di limiti o costrizioni: «*no i ne laséva, no podéven, i ne begava*». Solo due tra le intervistate parlano con consapevolezza della loro posizione subordinata. Ma un'interlocutrice ha anche detto «*no me ricordo che le se lamentassa*».

Le donne narrano

I racconti delle donne tratti dalle interviste iniziano spesso con una descrizione generica delle abitudini di vita di *allora*: un tempo incerto che può collocarsi a quaranta, sessanta, settanta anni fa. I ricordi delle donne, abbracciano pure la vita delle loro madri e, in qualche caso, quella delle nonne. Emergono le figure della suocera e della sorella, ma soprattutto quella della madre, che in molte narrazioni è la figura più significativa insieme a quella della nonna paterna, la suocera della madre.

In val di Cembra, secondo le testimonianze, le donne che non andavano in campagna andavano a servizio. Quelle che rimanevano a casa si occupavano dell'economia domestica e familiare: ricamano, ram-mendano, coltivano, raccolgono il grano, filano lana e seta, si occupano del vitello. Producono frumento, grano, si occupano degli animali, al-

levano i bachi, fanno figli, li crescono (4). Lo stesso atteggiamento di cura amorevole deve esplicitarsi verso la prole, gli animali, i bachi, le piante domestiche. Si alzano, curano la stalla, vanno nei campi, ritornano, fanno il bucato. Gli uomini, diversamente, lavorano molto spesso come operai forestali e come *lavinari* (5).

Dai racconti delle intervistate appare come la campagna sia un mondo integralmente femminile dove gli uomini intervengono solo nei momenti di sosta. Le donne sono piuttosto una dispensa continua di riserve ed energie che vengono usate, consumate e di nuovo riprodotte. Vengono valorizzate solo per quanto attiene alla sfera della riproduzione. Particolarità interessante è che il prodotto del lavoro delle donne, la mungitura, la preparazione dei cibi e dei vestiti, essendo consumato, non lascia tracce. Gli uomini, tipicamente boscaioli o *lavinari*, definiscono lo spazio progettando: intervengono sulla natura lasciando così il proprio segno manifesto. Le donne, non producendo beni permanenti, restano invisibili (6).

Le donne occupano, abitano sempre gli stessi spazi deputati: cucina, casa, stalla, campagna, chiesa. I luoghi che frequentano sono interni e profondi (cucina, stalla, camera per i bachi), oppure periferici (soffitta, scala). Il luogo delle confidenze risulta l'*antana* (7), di difficile accesso, mentre il luogo delle chiacchiere è piuttosto la soglia della scala. Sull'*antana* ci si confida, ma nel frattempo si cuce. In cucina quando il marito o i figli dormono, si ricevono coetanee e «amiche». Oltre ad aver sempre a che fare con corpi, animali, le donne stanno spesso a contatto con lo sporco. Lavano la testa ai mariti, stanno spesso in luoghi pieni di odore. Lo spazio esterno viene vissuto come *spazio di svago* solo due volte l'anno in occasione della sagra, quotidianamente viene vissuto come *spazio del dovere*. La strada, la festa, la *càneva* (8) non sono di norma occupate da donne. Se ci si incontra al *casèl* (9) o alla funzione è solo per caso perché si è andate a portare il latte o a pregare. Se ci si vede sulla panca si hanno perlomeno i ferri da calza in mano.

Le donne non sono mai inoperose e il loro tempo di lavoro è spesso condiviso. Insieme filano, cuciono, vanno a fare erba, fanno il bucato, si occupano dei bachi da seta, rastrellano, pascolano le capre, vanno per legna ecc., ma non si incontrano mai solo per stare insieme. C'è solidarietà, collaborazione, ma la modalità attraverso la quale le donne condividono il loro tempo è sempre quella del *lavoro*.

1. Il lavoro

«Le dònè le néva en campagna fino a che tramontava el sól, le doveva nar en campagna e le me laséva i pòpi sule scale (10)».

«Al casèl una la néva l'altra la veniva e le se spetava l'una con l'altra (...). Le diséva: 'Dài che nèn!' ⁽¹¹⁾».

Da giovani avevano occasione di vedersi in gruppo andando *per legna e per erba* oppure a spigolare o a pascolare le capre.

«Quan che néven sui prati quatro o zingue ragazze, néven su a tènderghe a le capre, e (...) a cantàr, giugàr, ruzzolàr, (...) far qualcòs, calzòti ad esempio ⁽¹²⁾».

Le donne si aiutano molto spesso fra suocera e nuora, madre e figlia o fra donne della stessa famiglia. Il nucleo si allarga quando si tratta di raccogliere il grano, di fare il bucato, ecc. Ancora una volta constatiamo che ci si fa compagnia solamente lavorando.

Si lavora spesso «al sole», altro motivo che ritorna sovente: le donne si siedono sulle panche al sole, portano i bambini al sole, al sole sferruzzano e si incontrano.

«Le féva soléte e calzòti e le stéva en compagnia, chì sóra, al sól. (...) (...) Lì l'èra el ritrovo [*gesto*] e le se metéva un *foulard* sula testa. Le madri però poco. (...) Certe, certeune, senò le se trovéva en casa a far filò (...) ⁽¹³⁾».

Un'altra occasione lavorativa e allo stesso tempo d'incontro per le donne era la *lisia*, il bucato.

«Ghèra le fontane grandi passato il ponte»

racconta Carmen, e il detersivo che si usava era una

«pèza con la céndro ligada al sécio en de l'aqua boiènta ⁽¹⁴⁾».

Il bucato veniva fatto nella fontana con il sapone, gli indumenti bianchi si lavavano in casa e il tutto si stendeva all'aperto. Racconta Gisella:

«Sì, questo sì! (...) perché le se aiutava (...) Spezialmént mè mama (...) l'èra en tipo che l'aiutava tant le dònè, perché l'èra brava a cosir, e taiarghe fora le robe. (...) Quéle dònè le ghe diséva: «dài, tàime le mudande; dài, fame el grembiule; dài, fame ste braghe; aiùteme a entassarle». La ghe le embastiva, cosiva o puramént vegniva so sorèle. 'Dài, fame en par de scarpe de pèza!' ⁽¹⁵⁾».

Le donne andavano insieme in campagna a lavorare con la *sésła* ⁽¹⁶⁾, si scambiavano visite, e talora burro, uova, zucchero. Si aiutavano in stalla, mungevano la vacca, portavano il latte.

«En casa no i gavéva niènt, e i féva la lisia. Ensèma (...) boiven la céndro con n'altra familia, poi féven la lisia (...) uno el gavéva la brènta, l'altro el portava la legna, adès sèn pù solitari ⁽¹⁷⁾».

nel grande *camerón* ⁽¹⁸⁾, tutti insieme. Poi si chiamavano altre persone con le quali fare chiacchiere, bere vino e mangiare castagne.

«E si passava tutto l'inverno, da una casa all'altra a fare filò ⁽¹⁹⁾».

Carmen racconta che andavano prima a Prà a fare il giro delle famiglie, poi a Spiazzo dai «Baroni», una famiglia «di signori», e poi a casa. L'abitudine era quella di andare in altre stalle, case o aie a lavorare le pannocchie. Le brattee delle pannocchie si usavano per fare i materassi.

«Al posto del materaso ghèra en sac che i cambiava tute le stagioni; sóra la piuma restava el mòrbido (...). Se balava en pò quan che se sfoiava e dopo ale ùndese se néva a dormìr ⁽²⁰⁾».

«Da na casa a l'altra (...) la frazione del Prà l'èra piena. (...) Se néva ⁽²¹⁾».

«En autuno ghèra el mais, el tachéven sui pontesèi ⁽²²⁾ a secàr. Se s'encontrava fra familie».

«Ci si univa tutti i giovani in festa, si ballava, si cantava ⁽²³⁾».

2. Le amicizie

Sull'amicizia i pareri sono discordanti: non sempre questa viene vissuta come un sentimento condivisibile.

«L'èra amicizie superficiali perché ognuna pensava per sè. Cosa parli de amiche? Vere amiche no ghe n'avéven ⁽²⁴⁾».

«Ghe n'avevo una de amiche da quan ch'èren scolare, che la ghe ancora adès che i ragazzi i è grandi. (...) Avevo quest'amica e andavamo anche tanto d'acòrdo con questa ragazza. Ci facevamo anche quattro risate perché poi ci veniva da rider anca per stupidade perché eravamo stanche morte ⁽²⁵⁾».

Quelle più citate sono sicuramente le amicizie strette nell'ambito della famiglia.

«Eravamo l'una per l'altra ⁽²⁶⁾».

Natalia, racconta che c'erano molto pudore e riservatezza. La madre era attaccatissima alla propria sorella, ma fuori dalle mura domestiche non aveva amicizie. Le amicizie del periodo della scuola elementare sono pertanto le più frequenti.

«Alle elementari era sempre un canto, anche in campagna (...) canzoncine, operette (...). Da piccole poi si incontravano per cantare in allegria, facevano delle commedie; la domenica, la festa a maggio quando c'era la corona e quando c'era fresco, ci si incontrava sulla strada con qualche lavoretto. Si giocava in casa con un'amica [Livia] da bambine durante le elementari; facevamo commedie, teatro con una tenda che separava

[*rappresentando*] le novità portate dal mare. D'inverno poi andavamo a slittare ⁽²⁸⁾».

L'altra modalità attraverso la quale si condivide l'amicizia è con le amiche nei momenti di calma familiare.

«Sì, anca dòpo sposada, quando ghèra i pòpi o mè mari che dormiva ne è vegnù déla gènt a ciaceràr e a rider! ⁽²⁹⁾».

L'amicizia veniva vissuta dalle donne come momento ludico: è un'amicizia che si consuma vicino al focolare domestico.

«Odio che da rider! [*La nonna*] la se metéva ent el cantón del mur de la càmera e la diséva «adès fago nogara» che no gà sènso (...) e la se metéva con la tèsta en tèra e con le gambe su drite fin en su con ste mudandóne ma da morìr l'èra ⁽³⁰⁾».

La maestra da Faver la ghe n'aveva novanta [*di bambini*] a diferènza d'adès che i bambini i è pochissimi. Ne trovaven tute, èren come sorèle, se se trovava ensèma, se metéva ensèma qualche poesiola giochi, se se conoséva tute ⁽³¹⁾.

Uno dei luoghi segreti dove le donne si trovavano e si sentivano libere di parlare era l'*antana*.

«Le néva el dì de laór con mè mama su l'antana (...) perché ghèra l'antana aperta, no! (...) e ghèra i légni bèi grossi così [*gesto*] (...) No va nesuno; e sóto ghèra un altro quèrt pù bas, che no ghèra pericol che le cròdia giò, perché ghèra sto quèrt alt così (...) da sóto i légni e le se sentava lì al sól e le se contava le sò misèrie. Se ghèra problemi le se i contava en tra dònè. (...) Per esempio ghèra na dòna che ghèra el mari che i diséva che el néva con dele altre, sas, e che l bevéva e che l néva con dele altre dònè (...) me ricordo che la diséva: «Sas (...) così (...) ò cognést caminàr stanòte. Nòt! Scur! Paura ent par quèi boài!» e insomma Oh Dio Teresa che vita! – la me diséva, e la ghe rispondeva: 'Toh, se l'è sti putatì'. E le se confidava en fra dònè ⁽³²⁾».

I legami di amicizia appaiono pertanto con maggior frequenza subordinati ovvero ricompresi in quelli più estesi di affinità parentale: in altre parole, la facoltà dei singoli individui di intrattenere relazioni di amicizia appare molto spesso espletarsi all'interno delle reti già esistenti delle parentele e affinità. Si stringono peraltro anche amicizie con altri gruppi familiari e con vicini di casa. L'amicizia fra famiglie è sempre un'amicizia di tipo particolarmente ludico e gioviale: si mangia, si ride, si scherza.

«No, mi són sempre stada una che gavéva amicizie anca fora. (...) Néva con le sorèle dale vicine de casa, èren tre familie (...) pù de trènta persone, dódici noi, dieci l'altra familia, e quatro figli mè zia. Néven sule scale coi piati, ne scambiéven la pinza ⁽³³⁾ fata con el gras del maiale, el gras del maiale còt (...) che se colava dale citole ⁽³⁴⁾ del maiale e diventava buro e se condiva la pinza, la mòsa ⁽³⁵⁾, ecc. ⁽³⁶⁾».

Quando se sfoiàva ⁽³⁷⁾ se se encontrava con ogni familia. Tutti i giovani in festa ⁽³⁸⁾».

ORSATTI

3. Lo svago

Le donne quindi non possono concedersi del tempo, non possono muoversi se non in relazione al lavoro, debbono adempiere ai loro compiti di madri, di mogli, di contadine. Se andavano a trovare qualcuno avevano sempre un motivo, per esempio visitare un malato.

«La pòrta la fava crac ed èra la mama che la néva ad assister i maladi (...). Se se néva a trovàr (...) se ghèra en malà o, a volte, la festa (...) ⁽³⁹⁾».

Il tempo libero veniva dedicato soprattutto ad attività benefiche o ad aiutare altre persone.

«La diferènza fra mi e mè mama: mè mama no la podéva. (...) Mi adès per modo de dir, se voi nar a farne na ciacerada o a trovàr na persona podria dir 'i pòpi te tei tègni' e ancói vago a trovàr questa persona (...). Mè mama envéze no la podéva a quei tempi, se proprio uno l'èra malà! No, la néva perché no la gavéva tèmp e l'aiutava masa persone quindi no la podéva. (...) Da laoràr ghe n'avéven che basta! Le era tute ocupade (...) le era tanto ocupade (...) perché ghèra sti pòpi (...) e ghèra da far da magnàr, da lavàr, da stiràr, el fèro ala brase (...) e le cogniva stirarse ⁽⁴¹⁾».

Per distrarsi le ragazze finivano per lavorare in casa.

«Le putèle le féva calze, pizzi, ricami in gruppo ⁽⁴²⁾».

Le occasioni d'incontro erano soprattutto lavorative e religiose, per le meno anziane attraverso l'Azione Cattolica. Tutte le donne avevano il compito di tenere le più piccole.

«C'erano le beniamine, le piccolissime ecc. ⁽⁴³⁾».

Le ragazze del posto ricevevano la preparazione spirituale, ma allo stesso tempo potevano giocare e conoscersi tra grandi e piccole.

C'era una piccola sede (...) e il parroco passava la giornata a parlare ⁽⁴⁴⁾.

Camilla, nata nel 1905, testimone dei primi decenni del secolo, dice che

«no ghèra niènt i primi ani (...)».

Ci si trovava semplicemente, si chiacchierava, si scambiavano opinioni:

«Mi fón così (...) ma no ghèra associazioni ai tempi dela mama, solo pù tardi (...) ⁽⁴⁵⁾».

Da ragazze invece le donne andavano

«da una e dall'altra ⁽⁴⁶⁾».

Racconta una delle intervistate:

«Alora se diséva la corona, e poi ghèra i bambini ⁽⁴⁷⁾».

Uno dei luoghi sempre citati dalle donne sono le scale, un luogo di passaggio, una zona di confine tra libertà e dovere. In fondo alle scale si chiacchiera, si ride o si rubano dei minuti agli impegni quotidiani. Le scale sono un punto di riferimento:

«Le dònè, le metéva i pòpi sula scala ⁽⁴⁸⁾».

Sulle scale certe cose sono lecite: chiacchierare, attaccare discorso con i ragazzi. Fuori di casa, le donne non potrebbero stare in ozio o fare chiacchiere, all'interno della casa sì ⁽⁴⁹⁾.

Le donne dopo funzione si fermavano fuori dalla chiesa, stavano lì a chiacchierare ⁽⁵⁰⁾.

Le donne si incontravano a messa:

«Non erano mai libere; si incontravano a messa il mese di maggio alla funzione, oppure sulla strada col cestone sulla schiena, la festa a volte si trovavano di casa in casa».

Si raccontavano le loro cose:

«Qualche àtimo quan che le se scontrava da messa ⁽⁵¹⁾».

A volte

«Le se trovava su le banche quan che le era stufe de laoràr (...) ⁽⁵²⁾».

Al ritorno dalla campagna, le donne si fermavano sulle scale a cantare.

«Le scale l'èra bèl, perché i èra en tanti e i féva filò ⁽⁵³⁾ sule scale. (...) L'èra en pòsto de ritrovo dei fidanzati che i vegniva a far filò, i primi aganci ensóma ⁽⁵⁴⁾».

Se non si era stati in campagna, la sera dopo cena si andava talora in altre case a giocare a carte, e d'inverno a cantare da parenti, conoscenti. Maria rammenta:

«Se se trovava sui scalini e föra dala pòrta (...) ⁽⁵⁵⁾».

La sera è più facile che le donne stiano a casa a lavorare a maglia o a uncinetto. Ada racconta che non c'erano tanti posti dove le donne potessero trovarsi, stavano a casa.

Sulle *càneve*, la signora Ada dice decisa:

«Le putèle niènt, neancór men che niènt! ⁽⁵⁶⁾
La sera se se trovava en tra parenti, amiche e basta ⁽⁵⁷⁾».

Le occasioni di ritrovo di uomini e donne, non erano dunque molte. Uomini e donne si vedevano

«in chiesa, alla sagra e al ballo ⁽⁵⁷⁾.

Sulle panche poi, se c'erano gli uomini, le donne facevano quattro risate insieme e cantavano (...) altrimenti stavano da sole ⁽⁵⁸⁾. 'Dai che ci beviamo una caraffa di vino!' (...) e bevevano, e facevano tutti quattro risate ⁽⁵⁹⁾».

Durante la cosiddetta «Sagra dei Preti» e la Sagra Madonna dell'Aiuto (prima domenica di settembre) e in alcune occasioni particolari, succedeva che le *spóse* – le mogli – uscissero con i mariti.

«Ghèra la sagra de San Bórtol, che l'èra adès pasà da giovedì al giorno 24 (...) i ghe ciamava la Sagra dei Prèti (perché i prèti i se invidava quèi dei dintorni) e poi i ciapava le *spóse*, da San Bórtolo sti òmeni, e i portava sta *spósa* a bér sta bira. O i féva na ciacerada lì in compagnia? Fino ale dése e mèza le ùndese, i se bevéva sto bicér de vin perché el secondo no i podéva miga bérlo perché no ghèra pù sòldi. E dopo dela Madòna del' Aiùt anca. La prima doménega de setèmbre e èco anca en quèla vòlta i le ciapava e i le portava a bér sta bira ⁽⁶⁰⁾».

4. Le interdizioni

Le donne che andavano a ballare erano molto criticate dal prete: sembra però che ai balli ci andassero lo stesso. In alcune zone, infatti, si ballava ogni sabato e durante il Carnevale. A Spiazzo sembra ci fosse addirittura un *camerón* per il ballo, una casa vecchia in cima al paese. Gisella racconta:

«A balàr mi, son nada de pù quan che me son sposada. Anca perché no i te lasava (...) e criticade, e criticade ancora, ma na vòlta le era tute càore ⁽⁶²⁾ (...) càore, vol dir de quèle che va con tuti, na roba sas?! Fuori di posto. (...) Le dòn che stavano intorno al prèt, le era quèle che criticavano ⁽⁶³⁾».

E ancora:

«Ma in genere no se néva a balàr, no i ne lasava. Quèle che néva a balàr le èra càore ⁽⁶⁴⁾».

Le donne vengono orientate dal prete, dalla madre. Per alcune poi, il ballo non esisteva neanche:

«(...) ò senti che i balava (...) qualche comèdia, qualche ano ⁽⁶⁵⁾».

Abbiamo già accennato alla scansione di tempi, spazi e modalità diverse di relazione fra uomini e donne. A volte, nelle situazioni più banali, emergono vere e proprie soglie che non si possono varcare.

«Nella commedia gli uomini non potevano partecipare, non si poteva dare confidenza (...) se ci si incontrava non c'erano proibizioni fuori da queste cose (...) ⁽⁶⁶⁾. Non era costume andare nei posti degli uomini, gli uomini

parlavano di caccia, le donne di altre cose, c'erano anche altri luoghi ⁽⁶⁷⁾. Le dòn che néva a l'osteria o a balàr le èra segnade (...) ⁽⁶⁸⁾»!

Racconta Ada:

«Al bar? No se osava! (...) No!, na volta no le osava nar dentro al bar, no osavo neanche mi, quan che ghèra mè mari. L'èra solo i òmeni che podéva nar al bar; podéva nar i òmeni sól; l'èra disonorada na dòn se la néva. (...) Dói ore per lo stradón a pè (...), perché dovèven nar a le funzió. Anca quan che gavévo el morós mè mama la vegniva a torme! (...) No, no la ne begava pù de tant mè mama anca quan che gavévem el morós (...). No ghèra niènt e neanche divertimenti. Ghèra qualcuno che sonava la fisarmonica. (...) Mè mama, la néva a pè a Verla con en bachét, le càore le deve èsser serade su a na cèrta ora! (...). No ne lasava neanche nar a Verla ala comèdia (...). Anca lì miga tute le podéva nar. No i ne lasava nanca nar a Verla ala comèdia ⁽⁶⁹⁾».

Nei racconti di diverse intervistate emerge il concetto dello «star composte», fatto che implica un'attenzione particolare verso i propri gesti, movimenti, abiti.

«La colpa l'èra sèmpro dele dòn. La sera bisognava che le stessa a casa e star composte (...) anca se vegniva qualche d'uno, l'èra sèmpro lì [*la mamma*] che la vedéva se gavèven le gòne giù. No confidenza ⁽⁷⁰⁾»!

«Poca confidenza», quindi: con i propri fidanzati come con le mamme. Ada, che è una delle interlocutrici più disinvolute, dice:

«Ma no gavèven tanta confidenza (...) me cognada la vegniva en cosina con la sotovèste (...) mai visto ste ròbe! A mi, mè mama no la m'à mai dit niènt de come se cómpri i fiöi (...) no ghèra libertà con i morósi. Sogezion maledéta! Anca da morósi se era terrorizate dala paura che i ne féva! (...) Come no, no me sentivo a mè agio nanca dopo sposata. Si ha sempre quel (...) se no te potévi nanca darte en baso! C'era sempre quéla titubanza ⁽⁷¹⁾».

L'atteggiamento prescritto alla donna era comunque serio, moderato, guardingo, una prescrizione che non sempre le intervistate condividono. E' interessante il modo in cui vengono usati i concetti stare a posto, stare composta, stare fuori posto, come se lo spazio destinato alle donne fosse sempre già prestabilito.

«El prèt el diséva che bisognava far fiöi. (...) Tute intimorite da sto prèt. (...) Comprà ⁽⁷²⁾ fiöi! Loro, [*le mamme*] le se basava sula religione de alóra (...). Le dòn le seguiva gli insegnamenti del prèt. Coi prèti e i genitori confidenza non ghe n'èra come adès. (...) Ghèra la morale (...) e resta ancora. (...) No si è sciolte, libere, ghèra el terór nei confronti del prèt (...). Ai tempi dele me sorèle se le putèle le néva a balàr el prèt el diséva dal pùlpito i nomi de quéle che le era nade ⁽⁷³⁾».

Livia si ricorda che le donne discutevano del fatto che al prete bisognava raccontare proprio tutto e

«se no ghèra fiöi l'èra guai ⁽⁷⁴⁾».

Delle madri, custodi della moralità delle figlie, si ricordano sempre la dolcezza e anche grande severità. Ada sostiene che le mamme erano così severe forse perché

«(...) l'èra i prèti che i ghe lo inculcava ⁽⁷⁵⁾».

Camilla invece dice:

«La mè mama la m'à proprio cocolada! La mè mama l'èra na mama dolce ⁽⁷⁶⁾».

La madre di Camilla, la sera, andava fino in fondo al paese ad aspettare che la figlia tornasse e con la scusa di andare a far erba andava a trovarla fin sul luogo del lavoro, portando magari un po' di caffè o qualcosa di caldo.

Conclusioni

Nella realtà contadina che abbiamo avvicinato, pur segnata da profondi sommovimenti di trasformazione, il concetto di «amicizia» resta consegnato per intero a un ambito problematico e subordinato al sistema delle relazioni interne ed esterne alla famiglia.

Le relazioni più propriamente «amicali» che caratterizzano le donne che abbiamo incontrato sono sicuramente relazioni poco profonde, che non riguardano pertanto la condivisione esplicita di importanti finalità di vita.

Una metafora che ritorna nei discorsi delle intervistate è quella dello «star ferme». Lo spazio delle donne è pertanto uno spazio ristretto, fatto di limiti ma anche di paure, uno spazio i cui confini non vengono mai oltrepassati. La «morale», che agisce internamente come controllo individuale ed esternamente come controllo sociale, detta e segna i confini del loro corpo di donne e di contadine.

Note

(1) Di questi studi, ho cercato di fornire nella bibliografia un primo spoglio di orientamento critico.

(2) Le interviste si sono svolte in casa delle contadine, molto spesso in cucina. Lo strumento utilizzato, laddove possibile, è stato il registratore. Con alcune ho visitato luoghi significativi del paese e della memoria, altre mi hanno incontrato solo di sfuggita, sulla soglia di casa, lasciandomi appena la possibilità di prendere appunti. Ringrazio Laura Bonin e Emanuela Renzetti per l'incoraggiamento e la supervisione alla ricerca, Giovanni Kezich per alcuni consigli in merito alla redazione di questo testo, e Antonella Mott per la revisione delle trascrizioni dialettologiche.

(3) Dall'intervista a Camilla del 24 agosto 1996, Valda.

- (4) Secondo Paola Tabet «il dominio dell'uomo sulla donna ha un'origine strettamente legata alla produzione e riproduzione delle condizioni materiali di esistenza. La donna viene esclusa dalla tecnologia come si può verificare in tutte le società, fondando la base per il suo essere usata come strumento di lavoro e strumento di riproduzione» (Tabet, 1979: 24).
- (5) *lavinari*: addetti ai lavori di imbrigliamento delle acque di montagna (cf. Aneggi, 1984).
- (6) Cfr., a questo proposito, il già citato studio di Paola Tabet, 1979 e C. N. Mathieu, 1989.
- (7) *antana*: grande soffitta, solaio o sottotetto, a uno o due piani, della casa contadina. Vi si conserva parte dell'attrezzatura di campagna. All'interno vi si conserva il fieno, all'esterno è il poggiolo per l'essiccagione di fieno e mais. Cfr. anche *tégia* (Aneggi, 1984).
- (8) *càneva*: cantina seminterrata o a pianoterra, per la conservazione del vino e delle patate, e il ripostiglio di attrezzi vari. Vi si tengono occasionalmente brevi riunioni conviviali, a prima sera o più raramente a tarda notte, di carattere strettamente informale, di norma tra coetanei maschi.
- (9) *casèl*: caseificio. Tra Lona e Savignano ve ne era uno «turnario», in cui la responsabilità della conduzione si alternava tra i soci, tutti piccoli proprietari di bestiame. Era un edificio a un solo piano, con una cantina per la stagionatura.
- (10) Intervista a Camilla, 24 agosto 1996 e 18 agosto 1996, Valda.
- (11) Intervista ad Ada, 30 agosto 1996 e 18 agosto 1996, Ceola.
- (12) Intervista a Tullia, 20 luglio 1996, Lona.
- (13) *Ibidem*.
- (14) Intervista a Carmen, 2 settembre 1996, Spiazzo di Segonzano.
- (15) Intervista a Gisella, 26 agosto 1996, Scancio di Segonzano.
- (16) *sèsla*: falce messoria o falciola utilizzata per il taglio di frumento ed erbativo sui margini dei prati.
- (17) Intervista ad Ada, 30 agosto 1996 e 18 agosto 1996, Ceola.
- (18) *camerón*: ambiente vasto al piano terreno di una casa privata. Vi si svolgeva lo *sfoiò* per scartocciare il granoturco tutti insieme, e occasionalmente il ballo, come ad esempio a Spiazzo.
- (19) Intervista a Livia, 12 agosto 1996, Trento.
- (20) Intervista a Tullia, 20 luglio 1996, Lona.
- (21) Intervista a Carmen, 2 settembre 1996, Spiazzo di Segonzano.
- (22) *pontesèl*: poggiolo, balcone, ballatoio, viene talora usato per l'essiccagione di fieno e mais.
- (23) Intervista a Maria, 20 agosto 1996, Trento.
- (24) Intervista a Maria di Lona, 22 agosto 1996, Trento.
- (25) Intervista ad Ada, 30 agosto 1996, Ceola.
- (26) Intervista a Natalia, 24 agosto 1996, Lona.
- (28) *Ibidem*.
- (29) Intervista ad Ada, 30 agosto 1996, Ceola.
- (30) Intervista a Carmen, 2 settembre 1996, Spiazzo di Segonzano.
- (31) Intervista a Camilla, 24 agosto 1996, Valda.
- (32) Intervista a Gisella, 26 agosto 1996, Scancio di Segonzano.
- (33) *pinza*: schiacciata di farina, acqua o latte cotta in olio; schiacciata di farina di segala cotta nella cenere (cfr. Aneggi, 1984).
- (34) *citole*: ciccioli di maiale, cfr. anche *fricole* (cfr. Aneggi, 1984).
- (35) *mòsa*: farinata calda di granoturco o di frumento intrisa nel latte e talora cosparsa di burro fuso (cfr. Aneggi, 1984).

- (36) Intervista ad Ada, 30 agosto 1996, Ceola.
- (37) *sfoiàr*: disfogliare, liberare la pannocchia del granturco dalle brattee, scartocciare (cfr. Aneggi, 1984).
- (38) Intervista a Candida di Lases, 2 agosto 1996, Trento.
- (39) Intervista a Carmen, 2 settembre 1996, Spiazzo.
- (40) Intervista a Gisella, 26 agosto 1996, Scancio di Segonzano.
- (41) *Ibidem*.
- (42) Intervista a Maria di Lona, 20 agosto 1996, Trento.
- (43) Intervista a Natalia, 24 agosto 1996, Lona.
- (44) *Ibidem*.
- (45) *Ibidem*.
- (46) Intervista a Emma, 25 luglio 1996, Lona.
- (47) Intervista a Tullia, 20 luglio 1996, Lona.
- (48) Intervista a Camilla, 24 agosto 1996 e 18 agosto 1996, Valda.
- (49) Per quanto riguarda l'analisi del rapporto tra organizzazione dello spazio e corpo della donna, cfr. R. Hirshon, 1978.
- (50) Intervista a Maria, 20 agosto 1996, Trento.
- (51) Intervista a Gisella, 26 agosto 1996, Scancio di Segonzano.
- (52) Intervista a Tullia, 20 luglio 1996, Lona.
- (53) *filò*: con questo termine si indicano le riunioni serali durante le quali si filava la lana, nelle stalle o in qualche camera riscaldata. Era un lavoro poco pesante e una occasione gradita per incontri anche tra giovani. Per analogia, vennero denominate *sfaid* analoghe riunioni per scartocciare il granturco (cfr. Aneggi, 1984).
- (54) Intervista ad Ada, 30 agosto 1996, Ceola.
- (55) Intervista a Maria di Lona, 20 agosto 1996, Trento.
- (56) Intervista ad Ada, 30 agosto 1996, Ceola.
- (57) Intervista a Maria di Lona, 20 agosto 1996, Trento.
- (58) Intervista a Tullia, 20 luglio 1996, Lona.
- (59) Intervista a Carmen, 2 settembre 1996, Spiazzo di Segonzano.
- (60) Intervista a Gisella, 26 agosto 1996, Scancio di Segonzano.
- (61) Intervista a Carmen, 2 settembre 1996, Spiazzo di Segonzano.
- (62) *càora*: capra; localmente è talora dispregiativo per «ragazza».
- (63) Intervista a Gisella, 26 agosto 1996, Scancio di Segonzano.
- (64) Intervista ad Ada, 30 agosto 1996, Ceola.
- (65) Intervista a Camilla, 24 agosto 1996 e 18 agosto 1996, Valda.
- (66) Intervista a Natalia, 24 agosto 1996, Lona.
- (67) Intervista a Carmen, 2 settembre 1996.
- (68) Intervista a Livia, 12 agosto 1996, Trento.
- (69) Intervista ad Ada, 30 agosto 1996, Ceola.
- (70) Intervista a Candida, 17 luglio 1996, Trento.
- (71) Intervista ad Ada, 30 agosto 1996, Ceola.
- (72) *compràr*: eufemismo popolare per «partorire».
- (73) Intervista ad Ada, 30 agosto 1996, Ceola.
- (74) Intervista a Livia di Lona, 12 agosto 1996, Trento.
- (75) Intervista ad Ada, 30 agosto 1996, Ceola.
- (76) Intervista a Camilla, 24 agosto 1996 e 18 agosto 1996, Valda.

Bibliografia

- A. ANEGGI, *Dizionario cembrano*, Museo Usi e Costumi della Gente Trentina, 1984.
- S. ARDENER (ed.), *Defining Females*. Croom Helm, London, 1978; (ed.), *Perceiving Women*, DENT, London, 1981.
- L. BIANCHI, «L'appartenenza di sesso come variabile? Le ricerche sui giovani e sulle giovani» in AA. VV. *Memoria* 3, 1988, pp. 0-19.
- L. COMBA, «Ciò che non è verificabile», *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga (ed.), Milano, 1987, pp. 157-170.
- V. CRAPANZANO, «Reflexions sur une anthropologie des émotions», in *Terrain* 22, Mars, 1994, pp. 109-117.
- J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina, 1995.
- B. FIORE, (ed.) «Antropologia dello spazio», in *La ricerca Folklorica* 11, 1985.
- C. GATTO TROCCHI, «Carceriere e Carcerate», in *Repubblica*, 9 agosto 1977.
- D.D. GILMORE, «Men and Women in Southern Spain. Domestic Power Revisited», in *American Anthropologist* 92, 1990, pp. 953-970; «Social Geometry of Gender», in *American Anthropologist* 98, 1996, pp. 53-66.
- R. HIRSHON, «Open Body / Closed Space: The Transformations of female Sexuality», in Ardener S. (ed.), *Defining Females*, Croom Helm, London, 1978.
- I. INSANA, «Essere o fare l'amica?», in *Memoria* 32, 1991, (2) 7-17.
- E. MARTIN (ed.), *The Woman in the Body: a Cultural Analysis of reproduction*, Beacon Press, Boston, 1987.
- C.N. MATHIEU, «Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe», in *Epistemologie Sociologique* 11, 1971, pp. 1-20; «Critiche epistemologiche sulla problematica dei sessi nel discorso etnoantropologico», in *DWF* 11, 1989, pp. 8-55.
- G. PAGLIANO, «L'amicizia taciuta: testi letterari», in *Memoria* 32, 1991, (2) pp. 18-27.
- C. PAPA, «Problemi e prospettive di un'antropologia dei sessi in Italia», in Marcuzzo C., e Rossi Doria A., (eds) *La ricerca delle donne in Italia: studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1985.
- F. REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.
- N. REVELLI, *L'anello forte: la donna. Storie di vita contadina*, Einaudi, Torino, 1985.
- S.C. ROGERS, «Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society», in *American Ethnologist* 2, 1975, pp. 727-756.
- G. SANGA, «Due note sulla cultura contadina», in *La ricerca Folklorica* 1, 1980, pp. 124-125.
- N. SHEPER-HUGHES e M. LOCK, «The Mindful Body: A Prologomenon to Future Work in Medical Anthropology», in *Medical Anthropology Quarterly* (NS)1, 1 March, 1987, pp. 6-32.
- A. SIGNORELLI, «Dai taccuini di ricerca sulle contadine meridionali. Stereotipi culturali e volti rimossi», in *Memoria*, 1982, (6) pp. 3-13.
- P. TABET, «Les mains les outils les armes», in *L'Homme* 3-4, luglio-dicembre 5-61, 1979; «Fertilité naturelle, reproduction forcée», in Mathieu C.N. (ed.), *L'arraisonnement des femmes: Essai en anthropologie des sexes*, Editions EHESS, Paris, 1985.
- G. ZANETTIN, *Cembra nel suo Folklore*, Gruppo folkloristico Cembrano, Cembra, Trento, 1972.

Finito di stampare
nel mese di dicembre 1997
dalla Tipolitografia ALCIONE - Trento
Fotocomposizione ELIOS - Trento

